تقنيـة الفهـم التتابعـي

قراءة جديدة للتحولات البنائية للرمز والمصطلح عند: ابن عربي والبسطامي

خديجة صفا



معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
THE SAPIENTIAL KNOWLEDGES INSTITUTE
(FOR RELIGIOUS & PHILOSOPHICAL STUDIES)

تقنيــة الفهـم التتــابعــي

تقنيـة الفهـم التتـابعـي

قـراءة جديـدة للتـحولات

البنـائيـــة

(نظرية جديدة في النقد الأدبي - باب الفهم)

قراءة جديدة للتحولات البنائية للرمز

والمصطلح

ابن عربي والبسطامي

خديجــة صفــا

الكاتب: خديجة صفا

الكتاب: تقنية الفهم التتابعي

الطبعة الأولى

1426 هـ - 2005 م

إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي معهد المعارف الحكمية وإن كانت في سياق اهتماماته المعرفية.





معهد المعارف الحكمية

بيروت. حارة حريك. قرب البنك اللبناني الفرنسي. سنتر صولي

هاتف: 01- 544622 ص.ب الشياح 20

Email.almaaref@shurouk.org-mahaad@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

بسمه تعالى

تنبع أهمية هذا الكتاب من أنه يلعب دوراً إحيائياً إزاء التراث الصوفي لدى المسلمين. وذلك من خلال محاولات جادة تهدف إلى ضبط العلاقة بين المتصوف بما هو ذات متفاعلة كيانياً مع الوجود وكنهه (هذا من جهة)، والنص الصوفي بما هو تجربة وجودية يعج برموز ومصطلحات تتجاوز الشكلانية والصورية ليشكل بنية متسقة ومتحققة وجودياً، في إطار الزمان والمكان والناس والحركة (من جهة ثانية).

وهذا الكتاب، في كل الأحوال، محاولة تأسيسية لتجاوز إشكاليات الفهم الناتجة عن التوحد لدى المتصوفة بين الذاتية والغيرية (الأنا والهو)، ومن ثم الخروج بالنص الصوفي من الإعتباريات إلى الأنطولوجيات، بهدف الوصول إلى علاقة فهم عمومية بين المرسل والمتلقي، انطلاقاً من الرمزية القابلة للتعميم والسيلان والخروج من كثافة الرمز وانغلاقه إلى رحابة المعنى والدلالة والتلقي.

وإذ يقدم معهد المعارف الحكمية هذا الكتاب إلى القراء الأعزاء، فلقناعته بعمق المعالجات وجدية المباحث والمضامين التي يشتمل عليها، هذا إضافة إلى أهمية المنهج المتبع في البحث، حيث سيلحظ القارئ مواءمة ما بين «المعرفية» على نحو يقتضيه تفكيك مضمون الخطاب الصوفي وإيصاله، و«الذوقية» بما هي سمة ملازمة لهذا الخطاب.

معهد المعارف الحكمية

للدراسات الدينية والفلسفية

المقدمة :

لما كانت الصوفية Sophism هي الحكمة، أو الإتقان وإحكام الأمور (إتقان العلم وإحكام فعله)، ولما كان الصوفي هو الغائص في أسرارها الماسك لأفعالها، المتدبر لها، المتبصر المحيط بحيثياتها والمحكم لها في الفعل الواحد (الولاية - ولاية الأمر)، أي العاقل (عاقل الأمر «كذا» في أرض المشيئة الإلهية قبل إدباره وظهوره في الخارج)، ولما كان كل ذلك كان من مميزات المرسل إليه النص الصوفي أن يكون متمتعاً بنفس صفات الحكيم الذهنية حتى يتمكن من فهم النص.

ولما كان المتلقي للنص الصوفي هو «كل أحد» الناس بمستوياتها الثقافية المتعددة، وخلفيتها الموروثة للمصطلح المادي، تحت منظور العقل المادي المخالف لمفهوم الصوفي الأول المؤوّل في النص. ولما كان الفهم مراد مرسل الكلمة لا التفسير، لكون التفسير يعتمد على النظر العقلي وإحكام علوم المظاهر الخارجية «المصطلح / الدثار»، برؤية خاصة ذاتية، تعتمد على خلفية موروثة محكومة بالتغيرات والتحولات البنائية لظاهر الكلمة / المصطلح، حسب مقتضيات الـ «أنا» الحاكمة في الخارج (الواقع الثقافي للمرسَل إليه)، بقوانين عرفية وحدّت مفهوم الجماعة (الناس - كل أحد)، في رؤية خاصة متمنعة عن فهم رؤية الفرد التجريبية الخاصة «هو» الخارجة عن مفهوم الجماعة «العرف» - «أنا».

كان إشكال الفهم إذاً من مقابلة الـ «أنا» لـ «هو» (أنا = المفهوم الجماعي للمصطلح المتصادم مع «هو»، و«هو» = المفهوم المفرد للكلمة - لعين ذات الكلمة)، التصادمي المرآتي الذي عكس مفهوم «هو» في ذهنية الـ «أنا» (العقل المغلق، المحجوز عليه بين ضفّتي الـ يجوز والـ لا يجوز، الـ إفعل والـ لاتفعل الـ نعم والـ لا)، لا سيما وأن الرموز المسقطة من الزاهد الصوفي في المصطلح كانت تلك الجرس المنبه، تلفت إنتباه الـ «أنا» إلى الضمير المضمر فيه الـ «هو» «الوجدان»، بالسؤال: من هو؟ من أنا؟، الذي يستدعيه إلى التحاور مع مرسِل النص، ليفهم ويعرف، رغم وجوده في واقع مادي مصاب بالخلل، خرج من النظام الأولي التكويني فأخرج معه المصطلح من عين الحقيقة إلى الحقيقة ثم إلى الوهم، بتدرج الثوب من النقاء إلى الإتساخ ثم إلى البلاء المحكوم بزمن الأنانية المتدرج من مقبل إلى مدبر إلى ناس، نسي الحقيقة في عالم وهم البصر الرائي للثوب - القشرة المتسخة «المصطلح» المغلفة للكلمة «الشعار» الحافظة للمعنى - ولولا الرمز المذكر بالشعار، لما إستطاع المرسَل إليه تلمس الحقيقة بالتذكر الذي يدفعه إلى التفسير. ولما كان النظر العقلي هو نصف الحقيقة التي فاتها النصف الأول المؤول في باطن الكلمة. ولما كان للصوفية مفاهيم خاصة - أساسية - تعزى إلى تجربتهم الفردية الذاتية، في عالم الحدث الذهني (العقل اللا مدرك من قبل المدبر)، ولما كان النص الصوفي من أكثر النصوص الأدبية غموضاً (شعراً ونثراً)، لكثرة رموزه المسقطة في المصطلح.

ولما كان التعامل التحليلي مع النصوص الصوفية، كتعامل المرء مع لغز أحكمت أسراره ومنافذه، فلا باب يفتح إلا لمن كان من أهل هذا العلم وهذا العالم. ولما كان النص الصوفي يخضع للتفسير الذي لم يخرجه من دائرة الغموض واللبس.

ولما كان المفهوم العام من كل الأطراف الأدبية، الدينية والعلمية، يتأثر حول النص الصوفي

بين كونه كفراً أو إيماناً، وهماً أو حقيقة.

ولما كان النص الصوفي مبحثاً أنطولوجياً، يجيب على أسئلة الوجود (من أنا؟ لماذا أنا هنا؟ ما الغاية من فكرة الخلق؟ ومن الخالق؟)، في ضمير كل الناس تحمله مضمراً تخاف البوح به لئلا تتهم بالتشكيك والتكفير داخل حدود الأعراف الدينية – الفكرية.

ولما كان كل ذلك، كانت الإشكالية الواقعة بين المرسَل إليه«الناس» والمصطلح (المرسَل إليه – الأعراف في الخارج)، بين ضفتي وعاء النص الزهدي – الصوفي: الرمز «الشعار» والمعنى، بحركتي التنازع حيناً والمقابلة التماثلية حيناً آخر «حركة الشفع»، وبحركة تآلفية توحد الحركتين «الوتر»، مما تجعل من القارىء يفسر المضمون في ظل وهم موزونه الثقافي، لصعوبة الغوص في وعاء المفيض «المرسِل» والوصول إلى عين مصدره.

مما كان دافعي أن أجد تقنية عملية – علمية، تواكب صاحب النص «المرسِل» إلى غايته المبدية للنص، بعد أن وضعت الفرضيات التالية:

هل يمكن للخطاب الصوفي أن يكون ثرثرة؟ ماذا يريد من إرساله للنص عبر الزمن الإنساني؟ هل يمكن لحركة نصه أن تكون مُحركة لمريدي الطريق دون أن تكون له الولاية؟ ما الغاية التي يريدها من نصه؟ كيف يفهم أهل الطريق أقواله؟ ولم لا يجدي التفسير من أهل العلم الخارجي؟

ليأتي السؤال الأهم: هل يريد الصوفي التفسير أم الفهم؟ ما هو الفهم غير القبض على المعنى والوصول إلى عينه؟ وكيف؟

فكان مسعى هذا البحث وغايته الوصول إلى المعنى المراد من «المرسِل» للنص / الكلمة، أي «الفهم»، واضعاً نفسه ضمن شروط الزاهد الصوفي (الباحث عن الحقيقة، المتتبع لها)، في باب السفر: عدم الإلتفات إلى المعنى الظاهري للفظ «المصطلح»، وأن يعمل على تجريده من علائقه اللازمة للطبيعة المادية الخاصة بعالمه الخارجي «الظاهر»، ليتأهل للمسير «السفر» من الظاهر إلى الباطن وإمتلاك موهبة «ملكة» التفهم للعلل الظاهرة، بعد أن يكون قد رمى كل المتعلقات المادية العرضية، وأبقى في ذهنه الأنفس من خلفيته الثقافية: كلمة الله العليا (القرآن الكريم والحديث)، والأدب النبوي الموروث.

وبذلك يكون قد جمع في محصلته (زاده – مخلاته)، المعرفية ما «كان» وما يكون، حتى يستحق ولوج باب الفهم نحو الحقيقة، ثم عين الحقيقة ثم عين عين الحقيقة، متمتعاً بملكة الفهم للعلل الباطنية، ليتكرس في الغاية فاهماً عارفاً في موضع «كن»، «صوفياً» بحركة فعل الفرقان بين ما «كان» وما «يكون».

لقد وضعت نفسي ضمن هذه الشروط العملية، حفاظاً مني على النهج البنائي للنص، حتى أُعنى بدقائقة وأذاكرها مع الزاهد – الصوفي «المرسل»، لأكون «هو هو»، أحمل غاية الموضوع وأقبض على المعنى في عين مبدأ مدده الفيضي قبل تكونه رأياً ملفوظاً (كلمة في الخارج / نصاً)،

أي في ذهن «المرسِل» (حسب أصول النهج النقدي البنيوي الذي لا يقبل التغيير والتحولات في عناصر بناء النص الثابتة). لتكون وسيلتي في الفهم، أن أتتبع معاني الالفاظ ورموزها الضمائرية لأرصد حركيتها المتحركة من المحرك للنص (المرسِل/ الزاهد الصوفي)، في زمان ومكان وناس نصه، لا سيما وأن أكثرها مقولات خطابية تدور بين طرفي الحوار: المرسِل «المتكلم» والمرسَل إليه «المخاطب» يتبادلان مواقعهما (الفيزيائية والميتافيزيائية)، ليكون المرسِل هو المرسل اليه في النص عينه، وليأتي الفهم فهماً لشخص المتكلم لا الكلام فقط (وهذا لا يكون إلا لمن يهبط الكلام على قلبه)، فيكون الفاهم ممثلاً الحركة والزمان والمكان وناس المرسِل والمرسل إليه، ومما يعني أخيراً كون الفاهم قد بنى قوام فهمه على أساسين:

أ - فهم إرادة المتكلم «المرسِل».

ب - فهم أحوال المخاطب «المرسل إليه».

وبذلك يكون قد جمع أيضاً مبنى وجود اللفظ (وله المرتبة الدنيا / الأرض والحقو والقدمين)، ومبنى وجود المعنى (وله مرتبة الوسط /القلب وخزائنه - الـ واو)، في كيان بنائي واحد، وحّد مفهومي المصطلح والرمز في عين المعنى، في وجه واحد بلا قفا لا ظاهر ولا باطن له، وهو عين الفهم يحكمه النظام التكويني البنيوي الأول للنص، كما أراده «المرسِل»، (السالك الصوفي) في زمان ومكان وناس نصه، والتي إرتأيت أن أُطلق عليها إسم: «الفهم التتابعي» الذي يصب في مبحث النقد الأدبي، باب الفهم، عبر النهج البنيوي، الذي يسمح بتتبع حركة السالك ضمن طبقات الصرح البنائي لنصه، والتعرف على زمان ومكان وناس حركته في النص، وصولاً إلى عين المعنى الأول - المؤول - فيه، بحركة الباحث التنقلية المتتبعة للمرسل ضمن النظام الأولي للنص، وضمناً، يكون قد نهج تقنية إعادة التركيب للمصطلح على نسق الباطن، بطريقة عرضية، خرجت من مفهومه الجديد للأصل، وتمثل الفرع بالأصل، المتطهر من العلائق الدنيوية المادية، والمنتمي إلى النظام البنيوي الأول، والمتعلق بعين ذات المعنى، الذي لا يسمح للمفهوم الخارجي أن يعمد إلى التفسير بعد الفهم.

لا سيما وأن التفسير مسيَّس بمفاهيم ذاتية، تختلف عن مفاهيم صاحب النص، والتي تجعل من المفسر كاتباً جديداً للنص، يتحرك في زمان ومكان مختلفين عن زمان ومكان صاحب النص «المرسِل»، كما تجعل من الخطاب مُرسلاً إلى ناس غير ناس الكاتب الأصلي للنص.

لذا كانت نظرية البحث التقنية: «الفهم التتابعي» ضمن النهج البنيوي، الذي يقدس بنية النص، ويحفظ عناصر بنائه، ويعتبرها ثابتة غير متحركة ولا يقبل التغيير، حرصاً منه على المعنى، لئلا يبطل الفهم، وحفاظاً منه على النموذج البديعي للنص، وعلى رغبة الكاتب الإبلاغية.

لا سيما وأن لجوء الزاهد الصوفي للرمز المكثف المسقط في المصطلح الواحد (إختياراً منه أحيانا وأخرى مجبراً غير مخيرّ)، إنما لحرصه على بنيوية نصه بحيث تكون لعبته الرمزية تمنع المتلقي «المرسَل إليه»، ممن هو خارج المفهوم الداخلي لنصه، من أن يعبث بنظام بنيوية النص المحكم، من دون أن يتتبعه إلى الداخل على طريقة مذهبه السلوكي، هذا من جهة، ومن جهة

أخرى يكون قد أغنى برموزه ثقافة السالك المعرفية التي تمنحه الإستمرارية السلوكية والترقي.

مما يعني أن رصد الحركية التحولية الناتجة من إصطدام الرمز بالمصطلح جاءت عرضية (تحصيلية من «تقنية الفهم التتابعي»)، تعرف بـ «التفهم » لمقتضى حال الخلفية الذاتية - العرضية - لبناء المصطلح (ظاهر الكلمة/النص) القابل للتغيير والتشويه، وكذلك للصقل والتطهير، وأيضاً للهدم وإعادة التركيب، والمحكوم بالعلاقات الخارجية، القائمة بين الكلمة والميادين الفكرية والعلمية الخارجية، والمؤثرة عليه سلباً أو إيجاباً (حسب مقتضى الحال)، في حين أن الرمز محكوم بالعلاقات القائمة بين الكلمة و«المعنى المقصود» من المتكلم (المرسِل- الزاهد الصوفي)، ضمن إحكام نظام بنيوية النص الداخلي «المعنى» والخارجي (الشعار/ الرمز)، ولكنه في الوقت عينه لا ينفصل عن المصطلح في الخارج، إذ لازال المصطلح يصاحب الشعار يذكره بحدث نشوء الكلمة، المربوط بمشيئة المتكلم «المرسِل» وبأمره «المعنى» وبهواه (العلاقة التبادلية المعرفية بين المرسِل والمرسل إليه)، ليأتي الرمز يقابل المصطلح، مقابلة مرآتية - تصادمية، تخلخل مضامين معاني الألفاظ الإصطلاحية، بإظهار تباين علاقات المادة مع الروح / الحس مع الحدس / الوهم مع الحقيقة - ولتحل محلها الوظيفة الرمزية - لعبة الحذق - بالإشارة إلى تتبع الرمز المتحرك من مُحرِّك - قاذف الرمز / اللاعب بالكرة - بيضة الخيميائي- / اللاعب بالـ (Bolo) - إلى مبدأ حركته في المعنى، متعرفاً على عالمه الأم، داخلاً في نظامه الحاكم «المعنى»، ليعيد تركيب المصطلح الخارجي على نسق باطن الكلمة عبر تقنية «الفهم التتابعي» المراد من المعنى.

من هنا خرجت نظرية تقنية «الفهم التتابعي» إلى جانب رؤيتي الأساسية، كوني أُعنى بالعلوم الصوفية، ولي مجموعة مؤلفات فيها، ومن خلال تجربة التعامل مع النصوص الصوفية والتي تشكل خلفيتي الثقافية والمسلكية.

لقد أضفى إقتران نظرية «الفهم التتابعي» مع المنهج البنيوي على النص الصوفي، صفة المثالية (الذي سيتبين في الفصل الرابع)، والذي بين بأن فضاء الكلمة مكتفياً بذاته، وهو فضاء ذهنية المتكلم «الوحي»، وصولاً إلى اللاّ متناهي لفضاء الكلمة، مما منحها صفتي الجلال والجمال، لإقترانها بالكلمة الإلهية في قلب أرض «كن» الذي أكسبها القدسية.

أي: أن الكلمة الصوفية متصلة بالكلمة الإلهية إتصال المتناهي باللاّ متناهي - إتصال حدس الجلال للكلمة الصوفية على بساط الأدب الخطابي الواحد / أُنسية الله بالصوفي - فكانت الكلمتان متساوقتين تساوقاً أُنسياً، جعل من اللامتناهي حاوياً للمتناهي تماماً، كما حوى المنهج البنيوي فعل إعادة تركيب المصطلح الخارجي «في الظاهر»، بحكم قانونه البنائي الثابت لعناصر باطن نصه، كما أراده الكاتب الصوفي، لذا جاء نهج إعادة التركيب عرضياً - من فعل التماثل بالأصل، بعد المعرفة من المتتبِّع «المصطلح» - ضمن فعل النهج البنيوي لتقنية الفهم التتابعي. لكن، لم يكن بحسبان البحث أن تجعل هذه النظرية كل من يطبقها في النص الصوفي صوفياً آخراً (والأمر يعود لتحصيل المتتبع وحدة فهم إرادة المتكلم، وفهم أحوال المخاطَب، مما يؤكد قول المتصوفين أجمع: المريد هو المراد والمراد هو المريد)، لأن الفهم جاء تتابعياً وحد حال الصوفي

(المراد من المتتبع) وحال المتتبع (المراد من الصوفي / المدعو منه إلى المأدبة المعرفية)، التي أوصلته إلى معرفة تقنية الكلمة الإبداعية الإلهية «كن»، بتتبعه توجهات الحروف التشكيلية للكلمة «البناء» ومقابلتها بالهيكل الكوني / الإنساني من خلال الحركة «من» متحرك في زمان ومكان إلى «من»، وفيها الـ «في» المحرِّك في اللاَّ نهائي، التي كان له منها معرفة الكلمة - Logos، الإنسان - الـ يكون / الكون: فتحقق له بيان من عرف نفسه عرف ربه، وبيان فلسفة وحدة الوجود.

لقد حمل البحث مميزات خاصة به لفرادة التجربة الصوفية وتميزها في عالمي الأدب والفكر، المتجلية في:

❖ مزجه للعلوم الفكرية، الفيزيائية، الطبية واللغوية مزجاً غير مستغرب، لكون البحث يعنى برصد الحركة في زمان ومكان وناس نصه، وكل من هذه الأدوات المعرفية مبحث فيزيائي صرف، تعتمد عليه المباحث الطبية في رصد حركة القلب، تقنية العين، الأذن، رصد ذبذبات المادة والمادة المضادة، وحركة تقسيمات الخليَّة و..: لاسيما وأن لفظة «تتابع» هي دلالة حركية «من إلى في»، ناهيك وأن النص الصوفي يحمل خلفية ثقافية ميتا فيزيائية، سبقت حضور العالم الفيزيائي للكلمة / الإنسان - الكون، فكان للأول شرف الكمال العلمي، في حين أن الثاني لا زال يستوفي نتائج أبحاثه المعرفية التجريبية، الذي لا زال يأتي بعضها لينفي بعضها الآخر؛ مما ميز كل ذلك النص الصوفي بالموضوعية العلمية العالمية.

❖ خاصية ربط العلوم في صيغة تآلفية متماسكة في حبل واحد، يفسر بعضها بعضاً ويدعم بعضها بعضاً، حيث الكل في سبيل الواحد.

❖ تميز البحث باللغة العلمية (الفصل الرابع) والفلسفية، لكون النص الصوفي يحمل الموروث الكوني العالمي (الأنطولوجي، الإبستمولوجي المعرفي)، فكان البحث يتبع لغة الصوفي راصداً مواقعه الزمكانية عبر حركته وناسه (جغرافيته وتاريخه)، المترقية نحو الغاية الإبلاغية في مصدرها، فلم يكن هم البحث اللغة (المعاني والألفاظ)، بقدر ما كان همه رصد حركة الـ «من»، «إلى»، «في» نحو الـ « في»، «إلى»، «من»، في موقع الـ « في» - عين مصدر المعنى - وتبيين ظروف منشأ حركتها الإرسالية إلى الخارج في موقع «في» - الإنسان / الكون - لا سيما وأن لغة الصوفي الموضوعية إرتكزت على الضمائر: أنا (من)، هو (إلى) وفي (أنت)، المرموز إلى مواقعها الإرتحالية (منزلة، مقام و تمكين)، بـ من، إلى وفي.

❖ تميُّزه بكشف مفاهيم الصوفي الخاصة والعامة من عالمه العلمي الكوني المتصل بالإلهي، والتي شكلت فلسفة وحدة الوجود (عند إبن عربي والبسطامي).

❖دراسة نتائج البحث وربطها بالعلوم المادية في الخارج، مع خاصية مقابلتها تاريخياً في الميثولوجيا الإلهية - الإنسانية.

❖ تميزه بكشف العلاقة الجدلية (الحكمة - الربطية الحذقية)، بين الرمز والمصطلح في المحرك (المعنى / روح الكون)، بين الفصل والوصل - خاصية تآلف التنازع في التضاد والتقابل بين: الـ نعم والـ لا، الـ+ والـ- في سر النور «الوحي»، الذي لا زال يجري في الكلمة.

❖ خاصية تميزه بالكشف «الإسفار»، عبر السفر «من» المصطلح (ظاهر الكلمة) «إلى» الكلمة

(باطن المصطلح)، «في» عين الكلمة (ظاهر باطن المصطلح)، «في» - «من»- عين عين الكلمة (باطن ظاهر باطن الكلمة)، مسفراً القناع(Persona)، عن ضمائر شخوص الكلمات الثلاث، المعرَّفة في واحد (عين الكل)، بـ ألـ التعريف، علة الربط (الحكمة) للكل في الأمر (علة ربط فعل الأمر بجواب فعل الأمر من «في» - صاحب الأمر - «كما في الفصل الأول»).

❖ تميزه بالرسوم التوضيحية الفيزيائية والميتافيزيائية، الداعمة لنتائج البحث.

هذه المميزات ساهمت في كشف الغموض واللبس المحيط بالنص الصوفي، بكشفها الغاية من لعبة الرمز وإسقاطه في المصطلح، وبتتبع علوم عالم النظام الكوني الداخلي لبناء الكلمة (النص)، بتتبع الصوفي والإنتساب إلى عالمه «المعلم» التكويني الأول، الذي قوّم المفاهيم المادية في الخارج، وصقلها، لتكون في وحدة تامة مع الرمز (الأول هو الآخر)، بحركة توليفية منحت البحث موقعية أهميَّته ضمن نظرية تقنية «الفهم التتابعي»، علّها تفيد المعنيين بالنقد الأدبي في: إستخراج قواعد المنطق الصوفي، شروطه، قواعد السلوك المعرفي بين منزلة ووقف ومقام، الخريطة الجغرافية والتاريخية للعالم الميتافيزيائي (للإنسان / للكون)، معرفة مفاتيح أسرار الكون الفيزيائية، كشف أسباب العلل البصرية ومعالجتها، كشف أسرار العلل الجسمانية ومعالجتها، كشف سر فعل الخيميائي (المخلص/الحكيم- الإنسان الكامل التام)، بربط العلوم الإنسانية الأنطولوجية والإبستمولوجية في علم تكاملي واحد (الكل من أجل الواحد، والواحد من أجل الكل)، وإحكامه بنظام المنهج البنيوي - الحافظ الأمين والحصن الحصين لعناصر بناء الكون الإنسان / الكلمة، الذي يجعل العقل (الأدب والعلم = الفكر)، مفتوحاً على النظام التآلفي بين الروح والمادة (الظاهر والباطن - والواو هي القلب أو الوساطة التاريخيوية بينهما)، في سبيل إيجاد واقع أفضل (مثالي عولمي للإنسان/ للكون).

❖ لقد برزت موقعية هذا البحث في «باب الفهم» من منظور تقنية «الفهم التتابعي» في النقد الأدبي، بتبرئة الصوفي (النص الصوفي)، من تشويهات التفسير، وتهم التكفير، حين إستطاعت أن تربط الرمز بالمصطلح وتجعله عروة موثقة في المعنى بحركة تآلفية عبر الوساطة التاريخاوية «في» بتتبع الخطاب المرسَل (من إلى في)، بالإرتحال نحو المرسِل - المتكلم (في إلى من)، أي بتوحيد / الخطاب الخارجي وبساط الخطاب الداخلي في بساط الخطاب الواحد، حسب القانون البديعي البنائي الأول في ذهن المتكلم «الفكر»، قبل إخراجه رأياً ملفوظاً في الخارج «نصا».

❖ كما أن من أهميته، تلك الموضوعية العلمية التي تركت البحث مفتوحاً على نتائجه من دون أن يختم، لأن المبحث أي مبحث لا يختم طالما هو على بساط التجريب، فكيف بالنسبة لنظرية «الفهم التتابعي» المعنية بالنص الصوفي - الإلهي المتصل بفضاء الكلمة الإلهية - العقل المفتوح.

❖ إن أهمية مميزات البحث إنما في نتائجه العلمية من تقنية «الفهم التتابعي» ومن رؤية الباحث التحليلية التي اعتمدت على موروث ثقافي خاص يعنى بجميع العلوم العقلية المادية والعقلية الروحية، ويعتبرها نتاج الإنسان الواحد - العقل الواحد.

لقد تم عرض البحث في أربعة فصول، ضمن مخطط تتابعي لعنوان البحث:

التحولات البنائية للرمز والمصطلح في النص الصوفي ضمن جدلية المكان/الزمان/الناس/الحركة

نموذج: *البسطامي وابن عربي*

سيحتوي الفصل الأول المندرج تحت عنوان: «تعريف الزهد والتصوف» على معالجة كل من الزهد والتصوف، معالجة لغوية وإصطلاحية سيعرض فيها الباحث مفهومه الخاص حول تسمية «تصوف - صوفية» من رؤيته ثم يرصد الزهد الصوفي تاريخياً عبر الميثولوجيا، وفكريا بوصفه حالة تأملية وجدانية - عملية فردية - وثقافياً بوصفه مرتبة إيمانية روحانية فلسفية (العالِم - الحكيم)، من بعدين: إسلامي خاص (العالم - العلامة)، وإنساني عام (الإنسان العام - الرجل الرجل)، ليفرق بين العالم والحكيم (بل و لب) من منظور العلم بالعمل، وعمل العلم، وأخيراً ختام الفصل باستخلاص تبييني لموقع الفصل الاول ونتائجه.

- وفي الفصل الثاني المندرج تحت عنوان: «وظيفية الرمز والمصطلح».

- سيُعرّف البحث كل من الرمز والمصطلح لغةً وإصطلاحاً، ليدخل إلى تعريف الزهد ومايتبعه من إصطلاحات رمزية متعلقة بالمعرفة الصوفية الوقفية عن من دونها، ولها تراتبية الرموز المعرفية المتعلقة بخيارات التعبير، التي يقسمها بين الإختيار والقسر البلاغي، ليأتي إلى تبيين موقعي الرمز والمصطلح في نصوص ابن عربي والبسطامي، ويرصد حركة نقلة مواقع الرمز والمصطلح وتبادلهما الموقعي، حسب الأسلوب البلاغي للزاهد - الصوفي، إن في التشابه والتقابل، وأحياناً بالتضاد والتنازع المسيَّس بتبادل مواقع المرسِل والمرسَل إليه، ليكون الأول هو الثاني والثاني هو الأول، وليكشف سر لعبة الرمز بكشف سر حركتها الإبلاغية في يد الرامز (إبن عربي، البسطامي)، في الأسلوب الحدسي - الخطابي التعليمي: الشطحات،المقولات، والرسائل، ثم ختام الفصل الثاني وفيه عرض خلاصة الفصل وموقعيته ونتائجه.

-أما الفصل الثالث المندرج تحت عنوان: «بنائية الرمز والمصطلح في النص الصوفي»، فسيصور البحث الواقع المادي - الفيزيائي، والواقع الروحي - الميتافيزيائي والواقع الواحد للواقعين عبر المصطلح والرمز المستعملين من قبل الزاهد - الصوفي في نصه، ثم سيُخرج البحث ثقافة المجتمع المادي للمصطلح التي يدخل فيها الزاهد - الصوفي أيضاً، وثقافة المجتمع الروحي الخاص بالزاهد الصوفي للكلمة (المتطهرة من علائق المصطلح المادي)، ثم الثقافة الواحدة في النص الصوفي المتبينة من لعبة «الرامز»، بإسقاط «الرمز» في المصطلح، برصد رؤية الزاهد الصوفي المادية لمجتمعه العام «المصطلح»، ورؤيته الروحية لمجتمعه الخاص (عالم باطن الكلمة)، ورؤيته الواحدة للرؤيتين من خلال نماذج أسلوبية (مقولات وشطحات)، من نصوص إبن عربي والبسطامي؛ ليأتي أخيراً عرض لخلاصة الفصل ونتائجه.

- أما في الفصل الرابع، المندرج تحت عنوان: «فاعلية الزمان والمكان والناس في الحركة الكاشفة للهوية»، موضوع البحث ومخرج تقنية «الفهم التتابعي» سيعمد البحث إلى تقسيم هذا الفصل إلى أربعة مفاصل تخص: الزمان، المكان، الناس والحركة، ليُعرّف كلا منها لغة، وإصطلاحاً، وماهية

فلسفية فكرية – فيزيائية (بإعتبار موقع الكل في المبحث الفيزيائي الراصد للحركة وبها يكون وجود الزمان والمكان وحتى الناس)، ثم يقسم كل فصل إلى أربعة محاور تناسب مراحل أحوال سلوك الزاهد الصوفي في عالم باطن الكلمة (الإنسان – الكون)، وبالمقابلة تناسب حال الناس وحركتهم الحيوية في زمان ومكان واقعهم المادي حسب التعريف الهيدغري «الواقعي» والتعريف الصوفي عند ابن عربي ثم يتتبع دقائق حركيات سلوك الزاهد - الصوفي / ابن عربي والبسطامي، في نصوصهما، متلوناً بأحوالهما، يعرج معارجهما، ويتلقى كشفهما المناسب لزمان ومكان وناس حركية موقعهما، فينال الوسم المعرفي أخيراً والمؤدي إلى تسمية الصوفية (رؤية الباحث حول تسمية الصوفية – في الفصل الأول)، في عين قلب المعنى، ماسكاً تقنية «الفهم التتابعي» من تتبعه لحركة السالك (الزاهد - الصوفي)، عبر رصد جدلية الزمان / المكان / الناس/ الحركة في نصوص إبن عربي والبسطامي (شطحات، مقولات - رسائل)، التي سيبرز نتائجها التطبيقية العملية في موضوع البحث، الفصل الرابع، وأخيراً سيعرض البحث ختام الفصل الرابع بإستخلاص تبييني لموقعه في عالم النقد الأدبي بعرض نتائجه.

-الخاتمة: تُركت مفتوحة على فضاء البحث الإنساني - العقل المفتوح المطلق/اللانهائي (من منطلق موضوعية المفهوم الصوفي).

– نتائج البحث: ستُعرض بعد الفصل الرابع، لتفرز تحت عناوين ثلاثة هي:

- نتائج من خصوصية النظرية النقدية الجديدة في باب الفهم المسماة «بتقنية الفهم التتابعي».
- نتائج مباشرة من خصوصيات البحث في النص الصوفي.
- نتائج غير مباشرة من خصوصيات البحث في النص الصوفي.

سيليها العرض للصور المرسومة والمطبوعة التي استعان بها الباحث لدعم دراسته.

وأخيراً مكتبة البحث، وفيها ثبت لمصادر البحث وإستناد دراسته بفرز المصادر وعرضها بترتيب الحروف الأبجدية، يليها عرض مؤلفات ابن عربي المستخرج منها النصوص التطبيقية في البحث، ثم مصادر نصوص البسطامي «بايزيد»، فالدوريات والمجلات وأخيراً المصادر الأجنبية.

أما ترتيب الهامش فكان بالترقيم للمصادر والمراجع، وبالنجمة للتدليل على الأعلام والمصطلحات.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وفقت في تناول الموضوع، والله تعالى من وراء القصد إنه نعم المولى ونعم الوكيل.

الفصل الأول

تعريف الزهد والتصوف

تعريف الزهد والتصوف:

- تاريخياً/فكرياً عبر التاريخ الميثولوجي للشعوب، فكرياً/كحالة تأملية وجدانية منتجة للمعرفة.

- اجتماعياً/كحالة استقلالية فردية عن المجتمع ومفاهيمه المادية، تنال ثقافة إيمانية روحانية فلسفية (العالِم الحكيم).

يتشكل منـــه بعـــدان أســاسيــان.

البعد الإسلامي الخاص كمرتبة دينية (العالم العلاّمة).

البعد الإنساني العام/كرتبة إنسانية (الإنسان العام، الرجل الرجل).

تعريف الزهد:

الزهد هو حال تطهير النفس من الأنا الباطلة - المادية، الدنيوية؛ وهو القاعدة التي ارتكزت عليها الصوفية. فالزاهد بعلاقته الروحية بالله، إنما يُدرك القيم الأخلاقية بنوع من الرؤية الباطنة، كما في إدراكه للمعاني الكليَّة، وهي ليست تصوّرات ذهنية، بل موجودات حقيقية تختلف ماهيَّتها عن الموجودات المادية،لذلك زهد بالدنيا وغرورها وأدبر عنها مقبلاً إلىٰ وجه الله متنعماً في حضرته.

لذا لا يتأتّى للإنسان المتعلق ببدنه المادي (متطلبات نفسه الغرائزية الحيوانية)، أن يراها ويعرفها إلاّ إن تطهّر من متعلّقاته الدنيوية وتنزه (وصل إلى القداسة)، بإدباره عن الدنيا وإقباله على الآخرة.

وُجدت هذه الأخلاق في شخصيَّات حكماء اليونان والبوذية والتاوية والزرادشتية، كما عُرفت في المسيحية (حياة المسيح(ع)، صلبه، رفعه، مكانه الحالي في عين الله، رجعته الخلاصية)، وفي الإسلام (حياة محمد(ﷺ)، زهده، إسراؤه ومعراجه، وتبشيره بالخلاص بالمسيح والمهدي).

تأثرت كافة الميثولوجيات بالتجربة الفردية التأملية الإدريسية[1] (إدريس هو نفسه أخ نوخ، هرمس، أخناتون..)، الذي خطّ طريق السلوك المعرفي - الزهد، الصوفية - وكان رائد الهرمسية عند اليونان[2].

لقد تميّز كل من المصطلحين الزهد والصوفية عند المسلمين بشكل خاص، لتنوّع الحركات الصوفية مذهباً وطريقة تحكمها نظرية خاصة بأقطابها (الإشراقية، الحلولية، وحدة الوجود..).

لذلك كان لا بد أن ينطلق بحث هذا الفصل في الزهد من الفكر الإسلامي، الذي بحث مسألة الاعتكاف وجعلها نافلة خير في العُشر الأخير من شهر رمضان[3]. ليتوسّع التعريف بالزهد في الفكر الإنساني، بعد شرح مصطلح الزهد - الصوفية، وتبيين مميزاتهما في الإسلام بين الزّهاد والعبّاد المذكّرين بأمر المعاد وأحوال القيامة والمعرّفين على علامات الصراط المستقيم إلى معرفة الله، إن في خطبهم أو أقوالهم الحوارية أو نصوصهم المكتوبة: وهم الصنف السابع في مراتب الناس في الأخلاق حسب الأعمال عند إخوان الصفا، ليأتي من بعدهم الراسخون في العلم (في

العلوم الإلهية)، والمهديّون[٤].

❖ جاء في لسان العرب:

الزهد والزُّهادة في الدنيا، ولا يقال الزهد إلا في الدين خاصة، وهو ضد الرغبة والحرص على الدنيا[٥].

وفيه لغة: زهِد وزهَد، وهي أعلى، يزهَد فيهما زُهداً وزَهداً، وزَهادة فهو زاهد من قوم زهاد، وما كان زهيداً ولقد زهَد وزهِد ويزهَد فيهما جميعاً.

ويقال زهِد في الشيء وعن الشيء، وفلان يتزهَّد أي يتعبَّد. ورجل زهيد العين إذا كان يقنعه القليل[٦].

دينياً:

الزهد في الأديان (قبل الإسلام):

الزهد هو الناحية العملية الروحية للتنزه، أي التطهر من المادية البدنية - الأنا الباطلة؛ وغايته حب الترقي في الكمالات.

عرف العرب قبل الإسلام «أنواع مختلفة من العبادات، فمنهم عبدة الأصنام والكواكب والجن والملائكة والنار، ومنهم الدهريون والصابئة والثنوية والزنادقة، ومنهم اليهود والنصارى والموحّدون أو الأحناف»[٧].

يتبين مفهوم الزهد عند البراهمية - الفيدا، في نشيد المولى كريشنا - بهغفض غيطا، في واجب تحرر الإنسان من المفاهيم البدنية.. وأن يتحرر من الوعي المادي (موكطي).. فالوعي المطهر يعني «العمل»[٨].

أما عند اليهود فقد عُرف الزهد عند الفريسيين (الفريسية آرامية الأصل تدل على الإعتزال والإبتعاد عن الخاطئين)، وهم على شريعة موسى (ع) وسنة الأقدمين. لكن المسيح (ع) حاربهم وأخذ عليهم رياءهم وكبرياءهم وتعلّقهم بالألفاظ دون المعاني، فأنكر زهدهم وأبطله عملياً، «فعبادة اليهودية كانت عبادة القلب المغلق والباب المغلق»[٩].

عرّف الإنجيل الزهد بـ«إن كنتم بالروح تُميتون أعمال الجسد فستحيون»[١٠]. تسمى هذه التقنية عملياً «الرهبانية»، «فالراهب يصير إبناً لله بالتبني («أخذتم روح التبني الذي به نصرخ يا أب الآب»)[١١]، ليربح كل الحقوق في عائلته الجديدة، وارثاً لتركه أبيه الجديدة، فتسقط كل الديون التي كانت عليه في عائلته القديمة - هوذا الكل صار جديداً - ويصبح الواحد أخاً (أو أختاً للمسيح)؛ بشهادة الروح القدس وسبعة شهود»[١٢].

«هذه الحياة تؤدي إلى القداسة، فالإنسان الذي يسلّم حياته للمسيح يصير إنساناً كاملاً، يصبح في المسيح»[١٣]، «صرتم عبيداً لله فلكم ثمركم للقداسة، والنهاية حياة أبدية، لأن أجرة الخطيّة هي موت، وأما هبة الله فهي حياة أبدية بالمسيح يسوع ربنا»[١٤].

الزهد في الإسلام:

في القرآن الكريم،رغّب الله رسوله والمؤمنين به في الزهد فقال عز وجل:

﴿بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى﴾[١٥].
و ﴿قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى﴾[١٦]
و ﴿لكي لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾[١٧]
❖ في الحديث الشريف:

عرّف رسول الله (ﷺ) الزهد بقوله: «ليس الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال، ولا في إضاعة المال ولكن الزهادة في الدنيا ألا تكون بما في يديك أوثق منك بما في يدي الله، وأن يكون ثواب المصيبة إذا أُصبت بها أرغب منك فيها لو أنها أبقيت لك»[١٨].

وقوله (ﷺ): «إذا رأيتم رجلاً قد أوتي زهداً في الدنيا ومنطقاً فاقتربوا منه فإنه يُلقي الحكمة»[١٩]. فالزهد مقام شريف وأساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، ومن سُمي باسم الزهد في الدنيا فقد سمي بألف اسم محمود، يقتضي معانقة الفقر واختياره[٢٠]، وهو سنة الأنبياء، إذ كانوا أشد فرحاً بالفقر والبلاء منهم بالرخاء[٢١].

فعن أبي هريرة أنه «كان يمر بآل رسول الله (ﷺ) هلال ثم هلال لا يوقد في شيء من بيوته نار، لا لخبز ولا لطبخ، قالوا: بأي شيء كانوا يعيشون يا أبا هريرة؟ قال: بالأسودين: التمر والماء»[٢٢].

فالزاهد بتعريف الرسول (ﷺ): «هو الذي يحب أن يفني شبابه في طاعة الله عز وجل» وأكثرهم للموت ذكراً وأحسنهم لما بعده إستعداداً، أولئك الأكياس[٢٣].

كما كان الرسول(ﷺ) أوّل الزاهدين في الإسلام بقوله: «ما أنا والدنيا، إنما أنا والدنيا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها»[٢٤].

الزهد لدى الصوفية :

والزهد من شرائط الإيمان وخصال المؤمنين[٢٥]. عرّفه الحسن البصري فقال: «إن رأس ما هو مصلحك ومصلح به على يدك: الزهد في الدنيا، وإنما الزهد باليقين واليقين بالتفكر والتفكر بالاعتبار، فإذا أنت تفكرت في الدنيا لم تجدها أهلاً أن تبيع بها نفسك ووجدت نفسك أهلاً أن تكرّمها بهوان الدنيا، فإنما الدنيا دار بلاء ومنزل غفلة[٢٦].

والزهد عند الصوفية هو الفقر، والزاهد هو «الفقير» المجتهد في طريقه، السائر إلى ربه[٢٧]. وهو«الظالم» الذي يجزع من البلاء، يذكر الله على لسانه، صاحب الأقوال[٢٨]؛ والظالم هو الذي يحب الله من أجل الدنيا (تعريف ابن عطاء)[٢٩]. وإذا أحب الله من أجل الآخرة «صارت نفسه التي قد أعزها الحق بحقيقة الغنى تزول عنها موافقات الفاقات»[٣٠]؛ وعلى هذا يكون الزهد على درجات، لكل درجة أهلها.

أهل درجات الزهد[٣١] :

١. الظالم: الذي يجزع من البلاء، يعبد على الغفلة والعادة، يذكر الله بلسانه وهو صاحب الأقوال (وهو زهد العوام وقوامه ترك الحرام)؛ وهو الجزئي[٣٢].

٢.المقتصد: الذي يصبر عند البلاء، يعبد على الرغبة والرهبة يذكر الله بقلبه، وهو صاحب الأفعال (وهو زهد الخواص وقوامه ترك الفضول من الحلال)؛ وهو الكامل[٣٣].

٣.السابق: الذي يتلذذ بالبلاء يعبد على الهيبة والمنة، لا ينسى ربه وهو صاحب الأحوال (وهو زهد العارفين وقوامه ترك ما يشغل العبد عن الله) وهو المتزمت[٣٤].

وكلهم في أقوالهم وأحوالهم يتقربون من حال الصوفي والمتصوف والمتشبه (درجات الصوفية)، وكلهم من أهل الفلاح.. تجمعهم دائرة الاصطفاء وتؤلف بينهم نسبة التخصص بالمنح والعطاء. وهم على قلب واحد[٣٥].

شروط الزهد:

لا يكون الزهد إلا بـ:التوكل على الله، الصبر على البلاء، هجر الناس بهجر مزاحمتهم على الدنيا[٣٦]، ذكر الله في كل أحيانه[٣٧] وبالمجاهدات [٣٨] وتكون الأخيرة بتجاوز ست عقبات وهي:

- أن يغلق باب النعمة بالتصدّق.
- أن يغلق باب العز، بموت الأنا الفخورة والافتقار بالله العزيز.
- أن يغلق باب الراحة، بالعبادة وذكر الله والتفكر فيه.
- أن يغلق باب النوم، بالسهر.
- أن يغلق باب الغنى، بالفقر - العبوديّة لله.
- أن يغلق باب الأمل[٣٩]، حب الدنيا بموت النفس.

وزاد عليهم إبن عربي الصمت والجوع [٤٠] - نقلهما عن حاتم الأصم - وبهم يكون الجهاد، وهو رهبانية المسلم، يُذهب الحس وحجابه ويُطلع النفس على المغيبات[٤١]، وهو تجربة فردية في المجتمع، تقوم على مرتبة إيمانية عليا وإرادة قوية قوامها التأسّي بالرسول[٤٢]؛ ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾[٤٣].

الزهد والصوفية:

الزهد مع شرفه هو بداية التصوّف، وأهل الشام لا يفرّقون بين التصوّف والفقر (الزهد)، لتول الله فيهم. **﴿للفقراء الذين أُحصروا في سبيل الله﴾**[٤٤]: واسمه عند كل الصوفيين «الفقر»[٤٥].

مع أن الزهد أساس الصوفية وملازم لها، إلا أن الصوفية تتميز عنه لكونها مراتب علمية علوية، فيفرق أعلامها بين الزاهد والصوفي، كما يفرّق الشيخ رضي الدين ابن اسماعيل بين الزاهد والصوفي فيقول:«الصوفي يترك الأشياء لا للأعواض الموعودة بل للأحوال الموجودة فإنه ابن وقته، أيضاً ترْك الفقير الحظ العاجل واعتناقه الفقر بإختيار منه وإرادة، والإختيار والإرادة علّة في حالة الصوفي (لأنه في إرادة الله وقدر الله)، لأنه صار قائماً في الأشياء بإرادة الله تعالى لا بإرادة نفسه... فالفقر أساس التصوّف وبه قوامه»[٤٦].

والزاهد عند الصوفية هو الفقير، «لأن الزاهد يستعظم الترك ويستقبح الأخذ (هذا من باب

المجاهدات)، وهكذا الفقير، وذلك لضيق وعائهم ووقوفهم على حد علمهم»(٤٧).
لذا، كانت الصوفية قد وضعت آداباً خاصة لصحبة الفقير(٤٨).

التصـــوف لغـــة:

قيل بأن الصوفية لغة «في الصوف»، تدل على حال الفقير الذي اعترض نعيم الدنيا بلباس الصوف. وتفاوتت آراء الدارسين حول أصل هذه التسمية، قيل: الصوفية مشتقة من «الصوف» بإعتباره لباس الزهاد(٤٩)، أو من «الصوفة» (هم نفسهم أهل «الصفة»)، وهم قوم من الجاهلية على دين ابراهيم الحنيف، انقطعوا إلى الله وقطنوا الكعبة(٥٠)، وفي عهد الرسول كانوا أول من آمن به وسكنوا المساجد واتخذوا من زواياها مساكناً لهم (صفوفاً) لذكر الله(٥١)، أو من «الصوفانة» وهي نبتة أو بقلة كانت للزهّاد يُقصرون طعامهم عليها(٥٢).

وقد أشار الصوفيون إلى أصل هذه التسمية، دون التصريح، وفيه اعتراض صريح على المفهوم العام حول هذه التسمية الإصطلاحية والتي أخفت في باطنها معالمها الوسمية. فقيل: إن هذه الطائفة أشهر من ان يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق(٥٣)، «لأنهم المخاطبون بأنواع الأسرار وهم المصطفون لما وراء الأستار، جعل الله قواعد الدين، بل قواعد جميع الأديان مبنية على أرض معارفهم (كدلالات إلى الله الواحد)، فهي ملآنة من أنواع اللطائف لهم لا يعرفها إلا هم.. ينقلهم الحق بمعرفة ما وصف لهم من مكانة إلى مكانة ومن حفرة إلى حفرة ومن علم إلى عيان ومن عيان إلى تحقق إلى حيث لا أين..»(٥٤).

تسميـة الصوفيـة من خـلال رؤيـة البـاحث العمليـة - العلميـة:

والذي أعتقده أن الصوفية، هي صفة وسمية روحانية، ينالها السالك الفقير والمتصوف عند الغاية أو القصد ليكون صوفياً عارفاً(٥٥).

ولا يصير صوفياً إلاّ عند دخوله الهدف (والصدف والهدف واحد)(٥٦). والصوفي هو العالم الذي عمل بعلمه، «فليس علم التصوف إلاّ معرفة طريق الوصول إلى العمل»(٥٧). لذا، لا يمكن لهذه التسمية (الصوفة - الصوفية)، المليئة بالصفات الروحانية في الحضرة الإلهية أن تحمل معان مادية كثيرة كالصوف لباساً أو الصوفانة مأكلاً، ولا بد للمنشأ اللغوي للفّظة ان يحمل دلالات روحانية للمراتب والمكانات (المنزلات والمقامات)، والأحوال التي ينالها السالك في جادة الحق العملية والعلمية؛ حسب تعريف الجيلي السابق (انظر الهامش رقم(٣) (٥٨)).

«فالكامل من الرجال من جمع بين الدعوة إلى الله وبين ستر المقام» لذا، كان لا بد لهذا البحث أن يجهد وراء الكلمة «تصوف» ويتبع اللفظة لغوياً باشتقاقاتها وتقلبات عين الفعل المدغم، في الواو الدال على التكثير الفعلي مع الحروف المتقاربة من المخرج بحكم الجوار أو القربى اللفظي(٥٩)، فكان ما يلي، أُخرج من مرجع لغوي واحد فقط؛ هو معجم لسان العرب لابن منظور.

صـــــدف:

تصدَّف، تصوّدف أو تصوّف، ومعناها: مال عن الدنيا وأعرض عنها أي نكب في الدنيا وسما

ـ في الآخرة[٦٠] (أي تزهد بترك شهوات النفس أو الدنيا وما يشغل عن الله تعالى)[٦١]، يود العودة إلى الصدفة، والصدف والهدف واحد المعنى وهو: هيكل أو بناء مرتفع[٦٢]، يناسب معنى الكون القديم (الآخر)، أو الرحم المتعلق في أعلى كرسي العرش، لا يدخله إلا من لا نفس ملكية له. لقول الرسول (ﷺ): «ذهب صفو الدنيا (المعنى) وبقي الكدر (المصطلح)، فالموت اليوم (السفر نحو المعنى) تحفة لكل مسلم»[٦٣]، حيث يأوي إلى أرض الغنى وهي أرض «الأمن بالله تعالى»[٦٤]. فهو المريد وهو المراد «كان مع الله تعالى بلا مكان، ولا يمنعه الحق سبحانه من علم كل مكان فسمي صوفياً، فهو الذي لا تقله الأرض ولا تظله السماء؛ فالله عز وجل الذي يقله بالأرض ويظله بالسماء»[٦٥].

والمتصودف كحبّة اللؤلؤ في الصدفة، وكل الواصلين إليها والداخلين فيها «على قلب واحد»[٦٦]، متصدّفين متصوّدفين ومتصوّفين في كنف الله (الصدفة).

وتصودف كالصوادف، معناها: الإبل التي تأتي على الحوض فتقف عند أعجازها تنتظر انصراف الشاربة لتدخل[٦٧]، وهي نفسها معنى صرف، تصرّف، تصوّرف أو تصوّف: ومعناها الإبل التي تنتظر الشرب من الماء الخالص (الصرف)، تقضي الليل والنهار منتظرة دورها بلا ملل ولا يأس[٦٨]، (وفي هذه الجماعة نزل قول الله عز وجل: ﴿**ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**﴾[٦٩]، وقال: ﴿**واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي**﴾[٧٠]، هذه الجماعة هي نفسها أهل الصّفة وأهل الصوفة التي قطنت الكعبة وزوايا المساجد.

وفعلهم هو «الدخول في كل خلق سني»[٧١] (الماء الصرف)، لا يتعبهم طلب ولا يزعجهم سلب[٧٢]، يطيلون الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنهم[٧٣]، يقومون لله عز وجل في كل وقت، فالنهار إذا دام به دوام التجلي منع نهاره فلا ليل[٧٤]. لأن الصوفي مقهور بتصريف الربوبية مستور بتصرف العبودية[٧٥].

صعف، تصوعف، متصوعفاً أو متصوّفاً، ومعناها: شراب يتخذ من العسل؛ والمتصوعف كثير فعل الشرب[٧٦].

والعسل هنا هو العلم، أما الشرب الكثير فلأمر الله عز وجل: ﴿**وقل ربي زدني علماً**﴾[٧٧]. فكل من طلب الزيادة في الشيء فما ارتوى منه بلا وقت معين ولا حد محدود، «لذا أطلق الله طلب الزيادة والعطاء دنيا وآخرة»[٧٨]. والمتصوعف هو صاحب تلوين، دائماً في زيادة حتى يتمكن فيصير صاحب تمكين[٧٩]. يشرب الشراب الصّرف، وصفه الله بقوله: و﴿**مزاجه من تسنيم عيناً يشرب بها المقربون**﴾[٨٠].

صفف، تصفّف، متصفّفاً، متصوّفاً، ومعناها: الذي يترك مكانه (المادي) ليكون من المصطفّين في المصلى أو الصف[٨١]. وهم الذين يبقون على ما هم عليه في دوام حال التمكين، لقول الرسول (ﷺ): «لو بقيتم على ما كنتم عليه عندي لصافحتكم الملائكة»[٨٢]. ولقوله: «إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يصنع»[٨٣]. وهذه منزلة التمكين، يكون فيها السالك في وقت التمكين لقول الرسول (ﷺ): «لي وقت لا يسعني فيه غير ربي عز وجل»[٨٤]. حتى

يكون لهم القرب، لقول الله سبحانه «لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى يحبني وأحبه فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً فبي يبصر وبي يسمع[٨٥]».

«والاشتقاق هنا من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى والمعنى صحيح[٨٦]».

يصفُ، صوافاً أو متصوفاً: وهو الطير الذي يصف أجنحته فلا يحركها لأنها سابحة في الطيران[٨٧]. وهي حالة استرسال النفس مع الله على ما يريد[٨٨]. «كلما تحركت النفس وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النافذة وفر منها إلى ربه»[٨٩] سابحاً كالطير. فالصوّافون هم «المستترون بذكر الله وضع الذكر عنهم أوزارهم فوردوا القيامة خفافاً[٩٠]، فهم المفردون، عنهم قال الرسول(ﷺ): «إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يصنع»[٩١] وقال أبو يزيد: «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به،حتى تنظروا كيف تجدونه في الأمر الإلهي وحفظ الحدود»[٩٢].

توصف، متوصّف، من الصفة[٩٣]: عرفوا الصفات وتوصّفوا بها، «صار لهم بعد اللسان لسان وبعد العرفان عرفان. فالإسم سمتهم والعلم بالله صفتهم[٩٤]، نوّر الله قلوب أوليائه (الصوفية) بنور هدايته وصفى أسرارهم لتجلي صفة جلاله وجماله وكمال عظمته... وأنبأهم وعرفهم بحقائق سر أسماء ربوبيته، فتجلى لهم بأسمائه وصفاته ففاضت عليهم بالاشراق أنوار شمس معرفته... وأصل المشاهدة على أنواع ثلاثة:

١- صفة بصفة (تصوف).

٢- وفعل بفعل (تصورف).

٣- ومشاهدة ذات بذات... (تصرّف).

والعبودية صفة يتوصّف صاحبها بصفة سيده.. وكل الصفات تصير أوصافاً للسالك»[٩٥].

تصلّف، يتصولف، متصولفاً أو متصوفاً: الذي يميل برقبته عن المرأة أو الدنيا، فملذاتها كالطعم المسيخ لا طعم فيها[٩٦].

وهو حال الذي انقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر[٩٧]. «يظهر حاله بترك التكلف وبذل الروح»[٩٨]، وهذا هو الإخلاص؛ و «هو» سر من سر الله استودعه الله قلب من أحبب من عباده»[٩٩].

الصفوة، المتصوفة، والمصدر «الصفا» (وهي صخرة الصفا[١٠٠])، ومعناها من صفا من الكدر[١٠١]، بمفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد صفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلّق بعلوم الحقيقة واتّباع الرسول في الشريعة[١٠٢]، حينها ينال صفوة القرب بعد كدورة البعد[١٠٣]، لذا، هم المصطفون من الله يجلسون مع الله تعالى بلا هم[١٠٤] أهل العمل بالعلم[١٠٥].

قال الرسول(ﷺ): «إذا دخل الإيمان باطن القلب أبغض العبد الدنيا وأحب الآخرة وهجر هواه (تصدّف + تصلّف)، وإذا باشر الإيمان سويداء القلب أعرض عما سواه (تصودف كحبة

اللؤلؤ في الصدفة)، والتوحيد هو العلم (العين الصافية، نهر العسل، تصودف + تصورف)، والعمل أصل الإيمان (تصرّف)،[١٠٦]، وكل تصديق بالقلب فهو علم فإذا ثبت سمي يقيناً (توصّف + تصفّف)، فإذا قوي سمي يقيناً (تصفّى كالمرآة تحمل صفة المتماري بها ذاتاً واسماً وفعلاً + توصّف)، فإذا قوي سمي توحيداً (تصودف في صخرة الصفا (الصدفة، الهدف))، فإذا رسخ سمي معرفة: فمثل من عرف عقائد باطن الإسلام كمن وجد كنزا»[١٠٧].

وبذلك يكون كل ما سبق يفيد معنى متصوف مصروفاً على وزن متفوعل صائراً في تمام أحواله في صخرة الصفا (أو صخرة الرب في الصحف الأولى)، وهي أرض المشيئة والفعل والقدرة والإرادة والهوى الإلهي أرض التوحيد لأهلها في الروح الواحدة. وكل ما سبق يناسب أهل الصوفة أو الصفة أو الصفا ويناسب المعنى الإصطلاحي للصوفية.

التصوُّف اصطلاحاً:

هو علم تعرف به أحوال تزكية النفس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية، فموضوعه: التزكية والتصفية والتعمير[١٠٨]، وسبيل المتصوف إلى ذلك هو الإعراض عن هذه الظواهر بالزهد فيها أو التنصّل منها، فهي الحجب التي تستر الحقيقة الإلهية عن النفس البشرية، وكلها باطل تتكشف عن وهم زائل[١٠٩]. والصوفية بأن يدرك السالك ذات الله، بينما هو الله ذاته الذي أدرك الصوفي في جوهره المحض بحدس مباشر[١١٠]؛ لذا كان الصوفي العرفاني مختاراً من الله.

درجات الصوفية: الصوفية - الملامتية والقلندرية:

١. **الصوفية**: أول طريق الصوفية إيمان ثم علم ثم ذوق[١١١]، والطرق كلها مسدودة إلا على مقتفي آثار رسول الله (ﷺ)[١١٢] والسالكين فيه، وهذا على درجات وهم:

❖ الصوفي: وهو في مقام الروح، صاحب مشاهدة وهو في مقام المفردين لقول الرسول فيه «سيروا سبق المفردون»، وتلوين الصوفي بوجود قلبه. أخرج الصوفي نفسه من عمله وحاله فهو مخلص خالص لا يرضى عليه عوضاً في الدارين ولا حظاً من الملكين[١١٣].

❖ المتصوف: وهو بالنسبة إلى الصوفي كالمتزهد بالنسبة إلى الزاهد، وهو في مقام السائرين، مجتهد في طريقه إلى ربه، في مقام القلب صاحب مراقبة. وهو المتطلع إلى حال الصوفي. مشارك ببقاء شيء من صفات نفسه عليه للمتشبه. وتلوين المتصوف بوجود نفسه.

❖ المتشبه: وهو المتشبه بالصوفي، في مقاومة النفس، صاحب مجاهدة وصاحب محاسبة، لا تلوين له لأن التلوين لأرباب الأحوال. مجتهد سالك لم يصل بعد إلى الأحوال. تعرض لشيء من أمر القوم (الصوفية) ويوجب له بذلك القرب منهم والقرب منهم مقدمة كل خير. والمتشبه الحقيقي له إيمان بطريق القوم وعمل بمقتضاه وسلوك واجتهاد إلى أن يصير متصوفاً صاحب مشاهدة.

❖ الفقير: المبتدئ الطالب وهو المتشبّه بالمتشبّه، يتشبه من ظاهر اللبسة والصورة دون

السيرة والصفة، وهو غير محاك لهم بالدخول في بداياتهم، ومع ذلك هم القوم لا يشقى بهم جليسهم فمن تشبَّه بقوم فهو منهم[١١٤].

أنـــــواع الصوفيـــــة:

٢.الملامتية: واحدهم الملامتي وهو الذي لا يظهر خيراً ولا يضمر شراً، تشربت عروقه طعم الإخلاص وتحقق بالصدق، فلا يحب أن يطلع أحداً على حاله وأعماله[١١٥]. أخرج الخلق عن عمله وحاله، ولكن أثبت نفسه فهو مخلص[١١٦].

٣.القلندرية: هم ملامتية ولكنهم رخصوا لأنفسهم بتجاوز حدود الله، «جهل هؤلاء المغرورون أن الشريعة حق العبودية والحقيقة هي حقيقة العبودية»[١١٧]. وهؤلاء يسقطون لنفوسهم حركة وفعلاً يزعمون أنهم مجبورون على الأشياء وأن لا فعل لهم مع فعل الله. ويسترسلون في المعاصي وكل ما تدعو النفس إليه، يركنون إلى البطالة ودوام الغفلة والاغترار بالله والخروج من الملة وترك الحدود والأحكام والحلال والحرام[١١٨].ومن شيوخهم وواحد وقته عبدالله بن منازل (ت٣٢٩هـ/٩٤١م) [١١٩].

مـــذاهب الصوفيـــة وطـرقهـــا:

وللصوفية طرق تسمى بأسماء أصحابها كالجيلية (نسبة إلى الجيلي) والقشيرية (نسبة إلى القشيري)، وصاحبها (الطريقة) يسمى شيخ الطريقة أو القطب، يليه النقباء فالأوتاد فالأبرار ثم الأبدال، والنموذج الكامل عند الصوفية النبي(ﷺ)؛ ولغتهم فيها الفيض والإشراق والجذب والنشوة والوصول[١٢٠].

كما أنها على مذاهب: الحلولية[١٢١]: حلول الله (اللاهوت)، في الإنسان (الناسوت) والحلاج - الحسين بن منصور (المقتول ٩٢٢م)، هو أول من قال بين المسلمين بنظرية الحلول. وقبله أبو يزيد البسطامي قال بنظرية الفناء.

❖ وحدة الوجود[١٢٢]: أبرز شيوخها محي الدين بن عربي (ت ١٢٤٠م) الملقب بالشيخ الأكبر وصاحب نظرية الإنسان الكامل. وأول من قال بوحدة الوجود هو أبو يزيد البسطامي[١٢٣] وكان من علاتها (ت ٢٦١هـ)، قال بروح النبوة تنتقل في الأنبياء والأولياء الصالحين؛ وبأن محمد(ﷺ) هو العقل الكلي الذي يصل ما بين الله والطبيعة؛ والله كالمرآة المواجهة للنبي لا يرى إلا صورته فيها.

❖ الإشراقيـة[١٢٤]: وشيخها السهروردي (المقتول ١٢٣٤م) وقد قال بوحدة الوجود. علمهم حضوري أو كشفي ومعرفتهم مشرقية أو لدنية تنتمي إلى المشرق (أرض النور الأزلي)، شيخها أفلاطون.

❖ مذهب الفيض[١٢٥]: من emanatio اللاتينية، بمعنى الصدور والفيض. قال به أفلوطين ويوحنا سكوتس والفارابي وابن سينا وابن رشد، الذين يفسرون نشأة الكون برده إلى مبدأ أعلى يصدر عنه الخلق كالإشعاع أو الدفق بشكل سرمدي؛ ولا يقلل هذا التدفق الدائم من الفيض ولا من الأصل.

الزهد الصوفي حالة تأملية منتجة للميثولوجيا والفكر المعرفي:

يؤكد التاريخ الميثولوجي للشعوب «أن فكرة الله (مجبولة) مخلوقة مع الإنسان (جماعة. أفراداً)، وأنه فطر عليها، وأنها بمثابة علامة الصانع التي يطبعها على ما يصنع»[١٢٦]. إن السؤال ذاته «من هو الخالق (الله) هو الطريق الذي ينقلنا من عالم الناسوت إلى عالم الملكوت الذي هو عالم إعرف ربك بربك، أو عالم الأنا الكبير ليتعداه إلى عالم اللاهوت، أو عالم الماهية للأمر الذي لا ينفصل عن عالم الملكوت بتدبيره وحكمته (الرعاية). ففي تأهل الفرد للعالم يوجد نفسه متقدمة على نفسه وعلى غيره.. لكنه لا يتجاوز كل ذلك العالم الذي أعطي له (العالم المادي والميتافيزيائي)، فهو يخرج من ذاته، لكنه في الحقيقة يخرج إلى العالم ليوجد في العالم»[١٢٧] نبياً مرسلاً لأخيه الإنسان يهديه إلى الله (الخير، الحق والجمال). هذا المبحث التأملي هو في الحقيقة «مبحث أخلاقي»[١٢٨] بإرادة فردية (تأملية) تسعى إلى طلب الكمال، وهذا دأب الموجودات التي تسعى إلى التشبه بعلّتها الأولى، فالله أعطاها العقل، والعقل يبعث فيها الشوق إلى مصدرها الأول[١٢٩] (العلّة الأولى)، ولا يمكن طرح سؤال من الخالق؟ إلاّ إذا وجدنا جواب لِمَ أنا هنا؟ عالم: عرفت نفسي بنفسي ففنيت.

هذه النزعة الغريزية اللاهثة نحو الحقيقة هي نزعة إثبات للهوية (الأنا)[١٣٠] المنسحبة إلى الأصل (الـ هو)[١٣١]، المضمر عن الحواس الخمس في حضور الأنا حجاب «الأنت» المخاطَب والمخاطِب بـ «الأنت»[١٣٢] عند كمال المعرفة الثابتة التي لا تأتي إلا بالشك[١٣٣] المحص للظواهر (اللوائح والطوالع واللوامع)، بين فناء وبقاء[١٣٤]، غيبة وحضور[١٣٥]، صحو وسكر (حيرة)[١٣٦]، محو وإثبات[١٣٧]، تلوين وتمكين[١٣٨]، قرب وبعد[١٣٩]، أو شريعة وحقيقة[١٤٠]، وكلها بين علم اليقين وعين اليقين[١٤١]، أو الحال والمقام[١٤٢]، حتى يكون له اليقين الذي لا يسمح بالشك في دائرة حق اليقين[١٤٣]، وفيها التمكين والقرب منها والقوامية[١٤٤]. ليخرج هادياً يقود البشرية إلى المستقبل التي حلمت به عقول لا تحصى تسوده المحبة الكاملة.. الحب والرضا البهج بالمصير الذي يوحيه الإيمان لا الجدلية [١٤٥]، من باب أو دار الحقائق لأفعال الخليفة نائب الحق[١٤٦].

هذه الحال التأملية الباحثة عن المعرفة (الحقيقة)، «لا تكون إلا بوعي مقصود ونشاطات قصدية، يقصد صاحبها الموضوع ويتجه إليه ويجعله هدفه ويحاول الإحاطة به»[١٤٧]، على أساس المتودولوجيا الإبراهيمي[١٤٨] (المنهج العقلي) **﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي. فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي. فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونَنّ من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون﴾**[١٤٩] - إن الوعي الآدمي/الإبراهيمي المتمثل «بالعقل» يلجئه ويهديه إلى قاعدة خُلقية وهي طلب السلم (الأمن = الإيمان)، والطمأنينة «التي تقوم عليها المبادئ الميتافيزيائية المنطلقة من ضرورة وجود الله إلى إدراك وجود النفس ومدركاتها وانفعالاتها وصولاً إلى فهم الأشياء التي بها صحة النفس وسعادتها القصوى»[١٥٠]- **﴿إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾**[١٥١]- فالسعادة القصوى لا تكون للمتأمل إلا باليقين الذي يقضي على الشك[١٥٢]، وينتقل به من الحال

(التلوين)، إلى المقام (التمكين)- ﴿فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً﴾[153]- هو مقام الخِلّة الذي لا يكون إلا للنفس الفردية التي لا تحب النفس الفردية إلا بتوسط النفس الكلية، لأن الحب (العشق) إذا وقع على نفس فردية أزال فرديتها وصورتها المتشخصة ليدمجها في النفس الكلية، ومن هنا خلوده.. وفي هذا سر ديمومة الحب بوصفه مقاما[154]. وهو مقام كل متأمل (يكون/الظاهر)، سعى وراء الأسباب والمسببات (الفاء) يتعشقها متتبعاً لها حتى يصل إلى الـ (يكون/المضمر)، بين الكاف والنون صاحب الأمر في (كن). وهي نفسها تجربة محمد(ﷺ) في غار حراء، وموسى على قمة جبل سيناء. ويوسف(ع) في سجنه «ليكون لهم موازنة البصيرة الباطنة للبصر، سمّاه الله تعالى بإسمه فقال: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾و﴿كذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض﴾، وهي وظائف العبادات والأعمال التي ركبها الأنبياء (ﷺ) لإصلاح القلوب[155].

لقد تجسدت هذه الأخلاق باعتبارها حركية تأملية فردية فاعلة، في شخصيات ممتازة كانت تنبجس في كل الأزمان. فقد عرفت الإنسانية قبل أن تعرف (الأولياء)، القديسين، حكماء اليونان وأبطال البوذية[156] والزرادشتية.

وفي نظرة سريعة على الميثولوجيات القديمة قبل المسيحية والإسلامية، تجدها كلها خارجة من التجربة الصوفية (التأملية الفردية)، الإدريسية. فإدريس[157] النبي هو المخرج لكل الميثولوجيات القديمة في سبيل عقيدة تربط المجتمع والفرد بالله، وهو أول سالك إلى الله الذي رفض العودة وتشبث بشجرة الخلد (طوبى)[158]، فهو هرمس، صاحب الديانة الهرمسية عند اليونان، (هرمس الهرامسة أو مثلث العظمة: الحقيقة الصدق والعدالة)، وهو أخ نوح عند اليهود والعرب، وهو أخناتون عند المصريين أخناتون يعني «عبد أتون»، أو عبدالله، ومن قبل نبوته كان اسمه أمنحوتب: أي المؤمن المحب (العاشق)، الذي أطلق على اسم ربه في «الأساطير اليونانية زيوس» (أبو الآلهة)، وآتون عند المصريين، أدوناي (رب الأرباب)، عند اليهود؛ والله أكبر في الإسلام (العلي العظيم). فإدريس هو النبي الصوفي الأول، أوصل تعاليمه ومفاهيمه عن العالم الماورائي لكل الأمم التي كانت لا تزال تعيش في باطن الرسالة الإلهية التي لم تظهر أشخاصها للإنسان الكامل (الأنا الكبير) باطناً (محمد) وظاهراً (عيسى).

فالأول هو المقصود المضمر ما بين الكاف والنون والثاني هو المقصود (الصورة/الظاهر)، في الـ يكون من أمر كن، أما الفاء فهي الأنبياء والرسل الممتدة صلباً والمنزلقة أزلاً بين الفاتح ظاهر الصورة الوجودية عيسى والخاتم باطن القصد المؤول في النواة محمد في عين واحدهم الإمام المهدي، المغيب بينهما في فعل العروى الوثقى. لذا كانت الميثولوجيات القديمة مليئة بأبطالها أشباه الصورة الحقيقية. فديونيسس إله الخمر والشمس حوّل الماء خمراً، والمسيح (الأصل) حول الماء خمراً، وكلاهما مركوبهما الحمار، والحمل من الحيوانات المقدسة عندهما؛ أما عند البابليين فهما رمز مدار السرطان[159]. ومريم العذراء هي الأصل للصور المشابهة لها من أمهات آلهة وقدّيسين مثل أدونيس ابن ميرة (مريم)، وهرمز ابن ماريا (مريم)، وفيروش ابن مريانا (مريم)، وبوذا ابن مايا (مريم)؛ وكرشنا ابن مارتالا (مريم)[160].

والأمر نفسه بالنسبة للأمهات العذارى المشابهات لمريم العذراء، فزرادشت ورع (المصري) وفوهي (الصيني) ولاو، كلهم من أمهات عذارى، بتلاء. وقصة الطوفان في الأسطورة البابلية هي نفسها قصة الطوفان النوحية. وقصة الخليفة في العقائد الإسرائيلية الأولى تشابه قصة الخليفة في ألواح بابل. وعقيدة المخلص المنتظر موجودة في الديانة الفارسية كما في الديانة الإسرائيلية والديانة المسيحية [١٦١] وأيضاً الإسلامية. وآلام الإله آشي (الروماني من أم عذراء «نانا»)، المصلوب يتشابه بالمسيح..[١٦٢] إن القصص كثيرة قصّها علينا الله في كتابه الكريم.

(والأمثال كثيرة ضربت لمن يتفكرون ولمن يعقلون في القرآن الكريم وفي الإنجيل).

أسف جوستان مارتر لهذه المشابهة التي تقول أن عباد مترا يأكلون الخبز في العشاء الرباني ويضعونه على شكل صليب، واعتبرها مكيدة شيطانية. وكذلك حاول عباس محمود العقاد في كتابه «اللّه جل جلاله» الدفاع عن العقيدة المسيحية ظناً منه أن هذه التشابهات المذكورة في كتاب «أميل لدفج»، إنما يقصد منها التشكيك وزعزعة الإيمان (اليقين) من قلوب المسيحيين[١٦٣].

ونسي العقاد بأنه ذكر في كتابه أن كلمة الشخص (persona) يوحي للذهن أنه (شخص) صورة شاخصة للعيان، وأصله النقاب (persona) الذي كان الممثلون يلبسونه. كما ذكر أن كلمة Subestance مأخوذة من كلمة Substare وهي مركّب مزجي (نحتي) بمعنى تحت (sub) ويقف (Stare). والمراد بها الراسب الذي يستقر تحت السائل ويستقر هناك[١٦٤]، مما يعني أن السائل يكون كالمرآة بين الأنا الكبير والأنا الصغير الذي يرى نفسه كبيراً بتماثله بالأصل، يتشابه بالأصل، لأنه من نفس السائل الممدود من العين الأم حيث الأصل بين الكاف والنون، وهو في قعر السائل حيث آخر الـ يكون؛ يتمارى بالأول.

كما فات العقاد ما ذكره عن «الكلمة، "Logos" التي سماها هيروقليطس «العقل،Nous، ووصفه بأنه جوهر مجرد خالد واحد لا يتعدد، وبأنه هو مصدر حركة دوارة تدفع ما خف إلى أعلى الكون... وأن العقل منزه عن التعدد والتناقض[١٦٥]. مما يعني أن ما خف من المادية وثقلها حتى أصبح جوهراً محضاً هو الذي سما إلى أعلى الكون، وبما أن العقل منزّه عن التعدد، فالذي سما هو الذي تشبّه به وليس هو بل كأنه هو. أليس الواصل إلى هذا المقام هو المخاطَب بـ أنت والمخاطِب بـ أنت؟ [١٦٦].

والعقاد نفسه ذكر في كتابه أن «كلمة الله» (كن فيكون)، ممرا،"Memra"(في اللغة الآرامية واليهودية والعبرية)، أو أمر الله - «مشيئة الله»، هي نفسها كلمة Logos الكلمة، التي عبّر عنها هيروقليطس بأنها «مساك الوجود كله»[١٦٧]. وهذا يعني أن الأمر الممتد سائلاً منزلقاً أزلاً ليشكل الوجود من نفس الكلمة الممتدة زفرة، أخرجت الصورة الأصل لـ يكون المقصود كظاهر لباطن بين الكاف والنون (فالجسم الذي ينوس في الداخل لا يمكنه إظهار إلا صورة واحدة له (الأصل / المثال)، بينما الجسم الذي ينوس في الخارج، المتماري بالأصل يمكنه توليد الصورة المتكثرة)، وما انجر منها إنما هي معلولات تعلّقت بعلتها الأولى وهي نفسها المعلولات، تشابهت بالعلة الأولى فكانت علة لما بعدها، حتى كان الـ يكون الآدمي على مثاله وصورته، أو صورة الـ يكون المقصود باطناً وظاهراً المؤوَّلين بين الكاف والنون، والناقص يسعى دائماً إلى طلب الكمال والتشبّه به.

وهذا هو الإثبات على وحدة الأديان ووحدة الحقيقة الإلهية ووحدة الطريق إليه[١٦٨]، من وحدانية الكلام.. «من كونه متكلماً واحداً والمتجلي إليه مختلف متنوع مقيد بالآلة فينقسم إلى الأوامر والنواهي والإخبارات وغير ذلك من أقسام الكلام»[١٦٩]. إن المتشبهين بأشباه الكلمة الحقيقية وهم أبطال الميثولوجيات، وهم الأنبياء والقديسون والمتصوّفون، وتعاليمهم هي الأخلاق الحركية، أما حياتهم وشخصياتهم فهي القوى الفعالة التي تجذبنا إلى تلك المحتويات[١٧٠] كمثال يقتدى به.

فالأمر تكوّر عالماً لـ يكون المقصود صاحب الأمر، «ذو»، وهو عالم الرحمة، الفعل، لا يسكنه إلا أهله «يأنس به ويركن إليه»[١٧١]، وهم أشباهه المتنزّلين «المولدات من الأمور في تركيبها وتحليلها وتبديلها وتغييرها وانتقالها من حال إلى حال بالأدوار والأطوار وهذا من الأمر الإلهي المودع في السماوات في قوله: **﴿وأوحى في كل سماء أمرها﴾**[١٧٢]، ومن الروحانيات العلية، فبرز بالتحريكات الفلكية ليظهر التكوين في الأركان بحسب الأمر الذي يكون»[١٧٣]، أخيراً في آدم حامل المدد الزمكاني لـ يكون المقصود الذي يأتي أخيراً عيسى/المهدي، لتمام الغاية من الأمر الظاهر خارجاً من الأمر التام الفاتح الباطن؛ فالفتح يلزمه الختم ولا يكون الختم إلا بالفتح[١٧٤]. وما تلك الذوات المشابهة إلا الأفعال المشاركة في الأمر الواحد لما تفرَّق- «هو أول مبدع كان ولا موجود ظهر هناك ولا نجم، فسمى مثلاً وقد أوجده فرداً لا يتقسم»[١٧٥]- يعني هو صاحب الأمر (ممرا) ومنه تنزَّل الأمر المعقود فيه كعروة وثقى بالعهد والميثاق، ومنه تشكل الطريق المستقيم (الممر) أو ذو المعارج، أو طريق الصوفية سنَّها إدريس السالك، من مبدأ: «واليه ترجع الأمور»[١٧٦]، **﴿ واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صدّيقاً نبياً ورفعناه مكاناً علياً﴾**.

إن إسم «مريم»(ممرا)، هو إسم للرحم الذي فيه مرور الكلمة الإلهية كن فيكون، بطواعية الحب المتبادل للمشيئة والقدرة والإرادة والأمر والهوى الواحد بالله، فمريم وممرا واحد، مما يعني أن رحم المشيئة الكلمة- .Memra ـ Logos» هو الرحم المريمي، فبطل التعجب من تشابه قصص بعض الشخصيات الفذة المتماثلة بالـ 1re persone - عيسى، بتماثل الفعل الرحمي المنتج للكلمة «ماريا، مارتا، مايا، مريم».

الزهد الصوفي حالة اجتماعية استقلالية فردية، تنال ثقافة إيمانية (مرتبة العالم) وفلسفية (مرتبة الحكيم):

الزهد الصوفي «ملكة فردية يستعد لها بعض الآحاد»[١٧٧]. ينجذب عند واحدهم الذهن الغريزي إلى ما هو سواه ليلقيان إلى المجتمع مفتاح سر الحقيقة المثلى، وهي حقيقة الضمير الوجداني لأنه الكائن الأصلي»[١٧٨]. هذا الوجدان هو الكائن العارف للحقيقة وُجد معداً لأن يحب، والطاقة الخلاَّقة من شأنها أن تحدَّد بالحب، وبما أن هذه الكائنات هي غير الله الذي هو هذه الطاقة ذاتها (الرحمان الرحيم)، لم يكن من الممكن أن تكون إلا في كون ولذلك وجد الكون[١٧٩]. والزاهد المنجذب ذهنياً بفعل الحب، أي حب الفرع للأصل، ينجذب نحو الأصل الحب الذي يضم ما تفرَّق عنه. هذا الانجذاب هو الطريق الذي لا يكون إلا بالزهد «لاشتماله عن الخلق بظاهر العابدين وانقطاعه إلى الحق بمراتب الواجدين»[١٨٠]. لذا يدخل الزاهد في عزلة مع الله، وما

يظهر عنها من المعارف والأحوال تكون له ولغيره عوناً على طريق السعادة ليكون من الأبدال «بالقوت: الصمت والعزلة، الجوع والسهر، وهي عماد الطريق الأسنى وقوائمه»[١٨١].

«والصمت على قسمين: صمت باللسان عن الحديث بغير الله تعالى مع غير الله تعالى جملة واحدة، وصمت بالقلب عن خاطر يخطر له في النفس في كون من الأكوان البتة (كان ديكارت قد ألمح إلى وجود ذاكرتين: واحدة سفلى مصدرها الدماغ فقط (وهو صمت اللسان)، والأخرى عليا مصدرها الروح (وهو صمت القلب[١٨٢])، «فصمت اللسان من منازل العامة وأرباب السلوك (كصمت زكريا بأمر من ربه)[١٨٣]، وصمت القلب من صفات المقربين أهل المشاهدات»[١٨٤].

إن العزلة سبب الصمت (صمت اللسان)، فمن اعتزل عن الناس لم يجد من يحادثه فأداه إلى صمت اللسان (وفي العزلة)، اتقاء شر الناس واتقاء شر المعتزل المتعدى إلى غيره وإيثار صحبة ربه، ولا يكون كل ذلك إلا بالعزلة؛ فكانت العزلة تغني عن شرط الصمت. وإذا دخل المعتزل في صمت قلبه (داخل عزلته)، فقد دخل في عزلة العزلة وهذه هي الخلوة[١٨٥]. فليستعد لعزلته قوته زمان عزلته حتى يتقوى يقينه بما يتجلى له.. والعزلة تورث معرفة الدنيا[١٨٦]، والصمت يحمل معه الجوع والسهر لزوم السفر إلى الله[١٨٧].

والعزلة تجعل الإنسان في «رحم الكون»، يفكك ذاتيته ليدرك جوهره الخاص به، وعن طريق المعرفة التي كوَّنها عن ذاته يدرك العالم المادي والعالم الروحاني حيث هو ذاته الجوهر المنفتح على الكينونة مركز الكون (عند هيدغر الدزاين)، الكينونة والمركزية البشرية أو الأنتروبولوجية، فهو مرآة الأنا، وهو الضمير المستتر في حضوره (الأنا) الفاني في الواحد للجمع، وهو المخاطَب أخيراً بـ أنت حين يواجه الـ يكون المقصود من الأمر بخطاب الأنت المواجَه من المستتر فيه فكل الأرواح في روح واحدة وتحت اسم واقع هو الإنسان، أنيس الله والأنيس بالله فاعل الأنسية بين البشر (جدلية الأنت)[١٨٨]. فالغاية التي يصلها الصوفي - الناسك في سلوكه المعرفي إنما هي تحصيل «الواحد في الكل»[١٨٩]، هي عينها تحصيل معنى كلمة فيلوسوف أو فيلسوف اليونانية الأصل "Philosophos ". والكلمة أساساً صفة أو نعت، وتنسب هذه الكلمة إلى هيروقليطس ولكنها تعود إلى الإنسان مطلق إنسان محب الحكمة، لأن فعل أحب اليوناني " أي "Philsin " "Omologein" وافق أو تكلم بلغة الكلمة لوغوس "Logos " [١٩٠]أي توافق معها، حيث يقضي الأمر أن يترتب على الطرفين (الكلمة والإنسان الحكيم)، الانسجام أي يترتب على الطرف الأول ما يترتب على الطرف الثاني، أي كفالة الأمر الواحد المُنزل في الكلمة، وهذا هو جوهر الفعل أحب، فإذا كانت الحكمة تعني الواحد هو الكل بفعل الحب الجامع لما تفرق عند الظهور، فهذا يعني أن الوجود يجمع (يضم) الموجود طالما أنه موجود، فالموجود (الكون الكلي)، هو «الكلمة»- كن فيكون "Logos "[١٩١]- الموافقة وتعني الإجابة بـ نعم المؤكدة لقبول الأمر والانسجام معه، فقد عُلم فعلاً الأمر على أن يكون معاً من الطرفين: العمل بعلم الأمر من اقترانهما كأول وآخر للأمر، وانسجامهما بالحب المتفاعل بينهما والمتبادَل بينهما بأمر الهوى الذي غلب عليهما. وهذه هي جدلية الضمائر في الكلمة التي تظهر في:البعد الإسلامي كمرتبة دينية (العالم العلامّة).

الأنا والهو والأنت، وهي الضمائر البديلة للإسم الذي لم يسم، معروف الهوية من الصوفي

(العارف)، لذلك هو العالم وهو الحكيم وهو الإنسان العام أو الرجل الرجل الذي خرج من الغاية (الدرّة البيضاء[١٩٢])، أو دار الحكمة ماسكاً للأمر، محكماً له، محيطاً بعلمه وعمله، ينطق بالحكمة. فالحكيم هو العارف (العالم) «يخشى الله» لأن الخشية هي الحركية اللازمة في الحضرة الإلهية. **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**[١٩٣] ذكر «إنما» لينتفي العلم عمن لا يخشى الله، «فيلوح لعلماء الآخرة أن الطريق مسدود إلى أنصبة المعارف ومقامات القرب إلاّ بالزهد والتقوى»[١٩٤] ، فهم المقصود بـ **﴿أدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[١٩٥] **﴿قل هذه سبيلي أدعوالى الله على بصيرة﴾**[١٩٦]. لذا، يخرج العالم أو الحكيم يحمل الصفتين:

- العالم أو العلاّمة، صاحب المرتبة الدينية في الفقه والأصول والشريعة. لذا، هو أهل للوعظ «يُلين بنار الإنذار والموعظة والحذار النفوس المستعصية الجامدة الباقية على خشونة طبيعتها وجبلّتها»[١٩٧].

- والحكيم، لأنه يدعو بالحكمة «القلوب الطاهرة والنفوس الظاهرة على قلوبها»[١٩٨]؛ فهو الولي.

مرتبـة اللاميـّون والبـائيــون:

فهو العالِم نتيجة المعرفة وهو الحكيم نتيجة الحكمة من الحكم «للأمر»، «فالحاكم هو العالِم لله قائم، والحكيم العارف بالله واقف. واقف على حدود الشرع أو الحلال والحرام والـ يجوز والـ لا يجوز، أما القائم فهو القائم بالأمر كافلاً له بلا أجر غير الرضا والحب. «فالحاكمون العالمون لاميّون، والحكماء العارفون بائيّون»[١٩٩]. لاميّون يعني يحيطون بالأمر كما اللام «ل» من كل الجهات أما البائيون - فنسبة إلى باب العلم (الباء) يأتون البيوت (العلوم) من أبوابها أو مصادرها الأم- «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»- فالعالم الحكيم (بل) والحكيم العالم (لب)، الأولى تعني الإستدراك للمدرك والثانية تعني «العقل»؛ والعقل هو ماسك الوجود وهو المحيط وهو العزيز الحكيم.

مرتبـة الرجـل الرجـل، الإنســان العــام:

أما الإنسان العام، فهو العالم الحكيم والحكيم العالم، أي: الحكيم العالم بالأمر والعالم الحكيم للأمر/بل، وهما معاً في الإنسان العام يظهران في عمل الحياة العام. عند النبي أو القديس أو الولي أو الصوفي، الذي انتصر على المادية التي تحدد الأجساد صوراً وأوصافاً بوصوله إلى ماهية الجوهر الواحد، «الحب»، فلا يرى في الإنسان الآخر إلاّ الله (الحب)، يجرّد الأنت في حضوره الدائم من كل الضمائر البديلة الأخرى (الأنا والهو)، أي من كل الحدود، فيراه مطلقاً في كل شيء وفي كل المخلوقات التي تعيش برحمته التي وسعت كل شيء، «لذلك كانت مشاهدة الحق لا تعطي الإحاطة بذاته ولذلك قال **﴿لا تدركه الأبصار﴾**[٢٠٠]، ولو كانت المشاهدة تعطي معرفة مناسبة الألوهية للذات لم تكن فائدة لقول الرسول (ص) في التجلي الإلهي في الدار الآخرة

وقوله تعالى للناس «أنا ربكم»[٢٠١]، فيقولون نعوذ بالله منك ولم يعرفوا أنه «الحق» مع مشاهدتهم إياه»[٢٠٢]. فتوجه الذات على جميع الممكنات يسمى إلهاً لمعنى يسمى ألوهية... وتعلقها بإدراك كل مدرك (بل)[٢٠٣] الذي لا يصح تعلق من هذه التعلقات إلا به(لب)[٢٠٤]، يسمى حياة والعين في ذلك كله واحدة بعدد التعلقات بحقائق المتعلقات والأسماء للمسميات»[٢٠٥].

فالرجل الرجل هو الإنسان العام صاحب المروءة، وهو «نائب الحق في خلقه فلذلك تظهر صفاته»[٢٠٦]. وهو كغيره من الصوفيين محب مشتاق ولو كان موصولاً بالتكليف، فحبه من باب الجود المفيض على الإنسانية، أرض الحكمة للأفعال والصفات في الإسم الواحد «الأنسية» أو «الرحمة»، يدين بها المؤمن العارف ويعقلها كمفكر في وحدة الوجود في الموجود؛ الواحد لكل ما تفرّق عنه وتوحّد عنده.

فالعالم هو العارف وإن عمل بعلمه فهو الحكيم أو الولي أو القديس أو التاو. وليس مصادفة (بعد التفصيل السابق) أن يكون كل من ابن عربي ولاوتسي يتكلمان من نفس المقام.

فها هو لاوتسي يقول: «التاو يشبه الماء (ماء الأمر - الكلمة)، بأنه اللاقانون، أو بالأحرى، القانون الضمني في مقابل الوضعي الذي يحدد ما يجب وما لا يجب فعله، يعمل وفق مبدأ حركة الماء»[٢٠٧].

ويؤكد كلامه ابن عربي فيقول: «الحكيم هو الجعل للوكيل لا يعجب بإقامة عبوديته في جانب الربوبية. أمره قوله وقوله صفته وصفته هو بحيث أمره فمن سمع أمره فقد رآه، سبح الحق إذا أمرك فقد كنت ولا أمر.. الوحي سار في الخلق.. الحق بحر قعره الأزل وساحله الأبد فاركب سفينة ذاتك (أي إرجع ذراً في صلب أبيك نحو المصدر مستسلماً لريح الكون المحركة لماء الحوض نحو «الجفر»-عين عين العين) ولا ترفع شراعاً.. فلا ساحل فاترك الموج يسيرك.. موج هذا البحر موج بلا زبد لأنه لا يعتمد بعضه على بعض... ليس العجب من هذا البحر، وإنما العجب من الريح التي تموجه الأوان، الريح أنفاسك فكل سفينة لا يكون ريحها منها فهي فقيرة فعليك بوحي الماء في حق نفسك وبوحي العسل في حق روحك وبوحي اللبن في حق من يبلغه كلامك ولا يراك»[٢٠٨].

وكل منهما متصوف إلا أن الأول كان حكيماً والثاني كان عالماً.

«كما أن ورثة الأنبياء هم العلماء الأولياء (الحكماء)،... وكل ولي عالم عامل بلا شك. وليس كل عالم ولياً، لأنه قد يتخلف عن مقام العمل بما علم (لربطه بحكمة - التدبير - الفعل الإلهي في أرض كن فـ يكون)، لزيادتهم بعلم الأحوال على المقام»[٢٠٩]. هذا الرباط، هو حكمة التمازج بين النفي والإثبات/ الموت والحياة، الليل والنهار، السماء والأرض، أو بلغة التا و الـ ين واليانغ: علة الأنوثة وعلة الذكورة.

Le principe feminin et le principe masculin[٢١٠]

هذا الفعل هو حركة اللين، والوداعة بين الفصل والوصل، تمزج بينهما في الواحد اللانهائي.

هذا الفعل كان حصيلة العلوم الذهنية - الحدسية التي تلقّاها في عزلته عن الدنيا في الخارج (إدباره) وإقباله على دنيا الباطن (الآخرة).

أما العزلة بوصفها معارضة للسلطة ولمفهوم المادية وحجر العقل بأمر إفعل أو لا تفعل من السلطان الحاكم وقانون العرف الاجتماعي الجديد، فهي ثورة على العقل السلبي، لا تظهر معارضتها وثورتها إلا في دراسة الرمز والمصطلح في المقولات (الرسائل) والشطحات من مفهوم الرؤية الجديدة عند الصوفي الجامعة للواقعين المادي والروحي.

خلاصة هذا الفصل:

إن النتيجة المستخلصة من هذا الفصل هي ماهية الكلمة المادية (المصطلح) والروحانية (المعنى)، بالرمز إلى المعنى المحبوس في رحم الكون (المصطلح) فعلى من يريد فهم المصطلح عليه الدخول في عالمه وصولاً إلى الغاية، وذلك لا يكون إلا بفهم وجوه الكلمة الأربعة وتوجهاتها بين مغرب ومشرق. «أنت ثلاثة (الكلمات الثلاث) والواصل إلى الحق منك واحد[٢١١] (الكامل/الرابع).(واحد الثلاثة في الأحد).

فالكلمة هي العقل المخاطب من الله بـ «قل» إن في إدباره أو في إقباله وهو العامل للحقيقة الكاملة، التامة - الكلمة - التي رأت (والرائي هو النبي في سفر صموئيل)، مبدأ تكوينها في الذهن (باطن نية الله)، وتفاعلات حروفها المجبولة والمنصهرة بالهوى الإلهي مع أمره كن، أمر طلب قام على الحب لا على الجبر، «بجبلّة» المشيئة والقدرة والإرادة والأمر- الماء والتراب والنار والهواء-من تنزلات الحروف في مواقعها المتحدة في شكل واحد هو الموضوع/الصورة للمعنى المتحقق في صورته، إذ كيف يكون الدثار مخالفاً للشعار؟، فبطانة الثوب خيطت على قياس الثوب، والثوب على شكل الجسد/الموضوع حامل المعنى/المحمول.

فمعنى الكلمة (عين الغاية) هو الجوهر - الكنز المفقود، يبحث عنه كل فرد حمله في اللاّمدرَك (العقل المقبل)، يستدعيه المدرَك برؤيا تطلب الفهم (كما في قصة الخيميائي لباولو كويلو)[٢١٢]، الذي لا يكون إلا بالسفر، الرحلة من الغرب إلى الشرق/من واقع الحس إلى واقع الحدس- «إن الأحلام هي لغة الرب»،(هذا ما قالته العجوز مفسرة الأحلام لسانتياغو في قصة الخيميائي الباحث عن الكنز الذي رآه في الحلم: «عندما يتكلم الرب بلغة العاملين، أستطيع أن أفهم كلامه. ولكن عندما يتكلم بلغة روحك، فليس هناك عندئذ أحد سواك يستطيع الفهم[٢١٣]»- والحدس هو الشيخ «الذي لا يتخلّف عن الظهور...، أحياناً في شكل فكرة جميلة.. ولكن معظم الناس لا يلاحظون شيئاً»[٢١٤]، لأن «السيل الجارف هو الذي يكشف الكنوز وهو الذي يدفنها في آن»[٢١٥])، أي أن الكلمة هي المصطلح (البناء) وهي المعنى (ساكن البناء)، ولا يُحصَل عليها إلاّ بالإرتحال من الصورة إلى عين الفكر المبدع لها.

وهي تقنية السلوك الصوفي (الإرتحال من الظاهر إلى الباطن)، وغاية شطحاته ومقولاته ورسائله، بتتبعه/بتتبع حركته في زمان ومكان وناس نصه، عله يوصل المتتبع (المريد) إلى المراد(الغاية /المعنى الساكن في قلب الكلمة)، بتطبيق تقنية الفهم التتابعي أولاً على «الكلمة»

فيتتبع مواقع الحروف التشكيلية للكلمة (البناء) ويقابلها بالهيكل الكوني/الإنساني، من خلال الحركة من محرك في زمان ومكان، أي من محرك في اللانهائي؛ أي:

«من إلى» (Par)، «من هناك» (Par là)، وفقاً للقانون (Par la loi)، ومن خلاله إلى الآخر (Par l'autre).

هذا القانون هو نسيجية خيوط الأفعال (الصفات المشبهة بالأفعال)، التي تظهر من أرض «كن» باحة هبوط الأمر/الوحي (Laire d'-atterrissage)، إلى الخارج عبر معبر التهوية/مجرى التهوية (Airage) هيئة - صورة الكلمة (Air) - الظاهر الحقيقي (être)، للصورة المنسوخة على مثاله وصورته (par être - paraître) كأجزاء (parts)، (وليس غريباً تسمية المولود في الفرنسية ,part وهو اسم السهم أو الجزء الماضي في سفينة أبيه، المدد الصلبي الآدمي - المدد الزمكاني في الأرض)، نحو المستقبل (Partant)، من قبل الجزء الفعلي الصفاتي الخارج «من عنده» (de) (a part de)l، ومن حيث هو مشارك في الفعل والاسم (Participer) إن في الحاضر أو اسم الفاعل الحاضر (participe pre'sent) وعلى هذا يكون الخطاب في بناء الكلمة - parole (الإنسان والكون)، وعلى ما سبق، يكون المتتبع للكلمة قد وصل إلى مصدرها وهو:

«كل من ماء / كلمة/ parts par l'eau (ماء: ماء الحياة، الجوهر، الماهية، والماهية هي الفعل الواحد لكل الأفعال الصفاتية؛ أي: الاسم) أي: «كل من ما» - «كل من الذي»، « كل مِن مَن».

ويكون المعنى متعلقاً بما سبق شرحه في اللغة الفرنسية، أي: «من خلال القانون، وفقاً للقانون أي أن الكلمة - parole - هي الحوار القائم بين الإنسان في الخارج والإنسان المقصود من الخلق في الباطن (هو الذي، مِن، مَن)، يتوسطها صاحب الصورة الظاهرة (المثال => على مثاله وصورته- الذات)، لباطن الكلمة (عين الذات)، الكافلة لباطنها وظاهرها الخارجي (بالحجاب بين الإثنين - المثال/الصورة - الذات)، هذه الكفالة هي فعل عين الذات، سميت «الكلمة» «Logos»، أي: لذلك سميت «الكلمة»: Logos أي: Loge qu' isous\ Loge: مأوى، I: أنا Sous / أكون، المخلص، المهدي. والـ«Loge» هي فجوة المبيض النباتي، حيث تتكون البزرة وتستقر (أي الحقبة الجينية العقلية أو الديفونية).

وعلى هذا تكون «الكلمة» أو اللوغوس أو الـ loge qui' isous، تشير إلى ظاهر الباطن ومعناها je suis ⟶ je suis ⟶je suis lui par loi de lui ⟶ je suis lui أي: أنا هو بقانون الـ هو(بقانون الباطن)، ، أنا هو ، أنا ، المخلص (وللإنسان في الخارج بظهور الظاهر والباطن لباطن الكلمة).

سميت الكلمة أيضا Nous باليونانية وممرا بالسريانية، وأمر الله «كن فيكون»، إشارة إلى تقنية الفهم التتابعي (التي طبقها البحث)، والتي تشير بدورها أن للكلمة عاقلاً ماسكاً (العقل =Nous)، قد تنزلت حروفها في أماكن وأزمنة وحركة ناس الكلمة، التي شكلت البناء لعناصر الكلمة الثابتة، التي لا تقبل التغيير ولا التحولات (بعكس ظاهرها «المصطلح»، الذي يقبل التغيير والتحولات لأنه تحت سلطان زمان ومكان حركة خليفة الله على الأرض/الإنسان)، لأن عناصره ممسوكة من العقل الأول، عين ذات الكلمة والمقصود من الأمر كن، والـ يكون صاحب الأمر - ذو،

الذي، مِن، ومَن - مما يفسر سبب إبطانها للمعنى المقصود من الكلمة، داخل المصطلح الخارجي الذي كان واحداً مع الباطن، لولا حركة الإنسان الأنانية التي خرجت من سلطان النظام الأولي للكون (الكلمة - الإنسان)، إلى سلطان الأنانية التي ألفت الآخر « هو» من على بساط الخطاب الإنسي / أنا هو أنت، أي من الحبل الماسك أو القانون الكوني الأولي.

لقد صار المصطلح محكوماً بعالم وهم الحقيقة، مدبراً عن نظامه الأولي / وجه الله، على بساط الخطاب الواحد (أنت، أنت، أنت)، مما شكل للحقيقة وجهين: الظاهر والباطن.

لذا، قيل برجعة الكلمة ضرورة (parousie)، ليعيد ظاهر الباطن (عيسى)، أي ليعيد الكلمة الى نسختها النسيجية الأولى (نظام الباطن)، فيطهر الكلمة/الإنسان - الكون، ويخرج معه الحرف الذي قبله، أو الباطن المؤول في الظاهر (المهدي)، صدوراً من فعل التشديد على الحرف والتأكيد (كما في: مدَّ / مدْدَ، فعندما يخرج المتحرك ظاهر الباطن في رجعته إلى الأرض/عيسى، يخرج الساكن قبله/المهدي).

الأمر الذي يؤكد رجعة الكلمة التي فرق الإنسان حروفها المجتمعة والموحدة برباط عينها (عين ذات الكلمة)، وشوه بناءها الخارجي (المصطلح)، وفرقه عن نظام بنائه الداخلي، مما أوقع الفكر في الهذيان من فعل تفريق خطوط الحروف المتحدة رؤوسها في رأس الخط الجامع للكل (المركز)،برباط «الغاية» «Vers buts» (نحو الهدف)، وأصلها:«Vers buts tant » (نحو حد الـ حتّى، إلى أن، الساعة، الوقت، القدر)، وأصلها:« Vers bugle Temps»(نحو نفير الساعة)،«Vers but on» (نحو غاية أحد الناس)،اي رب الناس،واحد صورتهم التي جاءت على مثاله وصورته.

فالساعة هي بدء ظهور الكلمة، أو الزمن المحسوس، ومبدأه الشعوري في المكان الخارجي، وهو القشرة الحافظة للزمن الحدسي / الباطني أو تلك الحركة الباطنة في غيب الزمن المحسوس ومساكه في المكان، التي تمسك الحروف المجتمعة (الخطوط/« ◎ »- «هو»- الكلمات/الآباء: الرسل والأنبياء)، في الكلمة الواحدة (الكلمة الأولى/ نقطة المركز)، بحيث إذا مددتها تكون (ا)، هي الصراط المستقيم، وقد أشار الرسول (ﷺ) إلى هذا الفعل حين خط بإصبعه الشريف خطوطاً متفرّقة يتوسّطهم خط طويل (١١١|١١)، إشارة منه إلى عدم تفريق السبل/خطوط الآباء - الرسل والأنبياء - وجمعها في خط واحد مستقيم، يوحد الكل بنقطة المركز (بنقطة المد الخلقي)، أو المصدر/المرجع، الممدود بالتَّنَفّس الإلهي برباط العروى الوثقى، أي: بربط رؤوس الخطوط/الأقطاب، بعين الجمع، أو برأس المركز، أو برأس الخط، أو بقطب الأقطاب - الرسول الأعظم (ﷺ).

إن فعل أصبع الرسول (الشريف) التصويري على التراب بخاصة أنه المستعمل للإشارة على التوحيد (الواحد) والشهادة (لا إله إلا الله)، المقرونة بواو من الله على الرسول (ﷺ) هي شهادة إقرارية من الله عز وجل على مرتبة الوسيلة الخاصة بمحمد (ﷺ)، قابل في ذهن المصّدق (المؤمن)، للرسول (الرأي - المقبل إلى الله، المخاطب من الله - مع الله) فكان المصدِّق رائياً بدوره، لتتبّعه لخطوط الكلمة وتوحيدها في رأس الخط المركز (الأثر الأول - عين ذات

الكلمة).

لقد فسر الرسول بفعل أصبعه المستعمل للتصوير على الرمل، وللشهادة التوحيدية منهجية البناء التكاملي الداخلي للكلمة الإلهية/الإنسان - الكون، بتكافل كل عناصرها فيما بينها وتوحدها في الإنسان عين المعنى، كيف؟

بما أن «الكلمة» بناء مركب من الحرف الواحد، المشكل صورة مرسومة (لها شكل ظاهري في الخارج نطقاً)، وصوتاً مسموعاً (لها شكل ظاهري في الباطن نطقاً)، وذلك من خلال روابط فعلية حركية تكثرت لتمر الحروف مترابطة بالحرف الواحد نطقاً من الحلق (مبدأ الحروف الحلقية)، وتدرّجاً من مخارج الحروف التي تسنّى لها الخروج صوتاً ظاهراً خارج الفم وأدواته، وحضوراً منظوراً من الله، لتكون الكلمة «كن» «هي» «الإنسان» - «الوجود» (homme).

هذه الحروف، هي أدوات الصنع - الصياغة - تماثلت البناء الإنساني (الكون، الإنسان)، أو البناء الكوني، بتماثل الحروف من الحلق حتى الشفاه(شرج السماء، حدود الهيكل الأثيري)، لتظهر الكلمة الملفوظة التي تشكلت ظاهراً بعد تحقيقها باطناً في القوى الفكرية والقوى المتخيلة، متمثلة الحركة (homocinétique)، يقومان (الإنسان الظاهر عيسى/محمد، والإنسان الباطن علي/المهدي)، بنقل متساوٍ للسرعة وإن لم يكونا في خط واحد، فهما مترابطان من مركزٍ واحد - موحَّد (homocentre)، ومن نسيجية« متجانسة، ومتلاحمة» (homogène)، سُجل رسمياً في بصمة الصوت المتنقل في الهيكل الكوني - الإنساني، عبر «الزمان والمكان»(الزمكان)، وبتماثل الصوت (homologue) من الأمر الفاعل في أرض «كن» والمتحرك الأول حيث الكلمة الأولى -الـ يكون المحقق الأول قبل النطق إلى الـ يكون/الإنسان في الخارج - الكون (أنظر الصور، ء١، ء٢، ء٣، ء٤).

هذه الكلمة الإلهية بصورها المتعددة، المتكثرة في الخارج، ماهي إلا واحدة، وهي غير قابلة للتفسير، بل للفهم.

إن قوله (خطابه) «أنت» يعني: «أنت ثلاثة» (أنا، هو أنت)، « والواصل إلى الحق منك واحد، فإن وصل إليه بنفسه فتلك شبهة وما وصل (لبقاء أنا)، وإن وصل إليه به (بربط الكلمات الثلاث: أنا، هو وأنت بالهوية الإلهية)، وصل وهو عنده صحيح »[٢١٦].

إن عملية توحيد الكلمات الثلاث هي عينها الرحلة من (أنا) إلى (هو) في (أنت)، وتوحيدها أخيراً في الـ «في» حيث عين عين الهوية الالهية، ليكون الواصل هو نفسه الأنا والهو والأنت معّرفاً بالهوية الإنسية الإلهية (ما يرضي الله يرضيه، وما يرضيه يرضي الله)، في عين الولاية.

إن «الرأي» لا يكون رأياً، إلا بعد تحققه في داخل الذهن (الحدسي)، وتصويره في المخيلة ثم إنتقاله إلى خزانة الذاكرة وتثبيته فيها، بصمة (ختماً-وسماً)، لتخرج الكلمة/رأياً/نوراً مدركاً مسموعاً ويسمى ذلك النور سمعاً (انظر الصورة رقم (ء١))، ثم مدركاً مبصوراً، ويسمى ذلك النور بصراً (انظر الصورة رقم (ء٣))، ثم مدركاً ملموساً ويسمى ذلك النور لمساً - بشرياً يقابل الآخر ضمناً (هو)، في خطاب إنسي، الأول يسمى «وجداناً»، وفيه سر الوجود، والثاني يسمى مرآة وفيه سر الوجود أيضاً، وإن موحد الوجدان في مرآة الأنا (الباصرة، السامعة، اللامسة) [٢١٧]، في

مرجع النطق الذي لا يكون إلا بقدرة تلك الآلة العضلية «القلب» - فقد صار منه (من الـ يكون الأول المقصود من الخلق - ذهنياً-)، عند الله وفي روح الله (عاد إلى مبدأ النَّفَس).

لقد أشار الرسول (ﷺ) إلى ضرورة الإرتحال من: «في إلى من في»، مصدقاً على السفر الروحاني/الرحلة الصوفية الحدسية - الذهنية بحديثه الشريف عن كيفية الحصول على العلم اللّدنّي: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي، ولحللت مع الناس حين حلوّا» [٢١٨] (١١).

إن صاحب الرؤيا وحده يستطيع الفهم بدخوله عالم المصطلح متوجهاً نحو الغاية مباشرة، يميل بوجهه عن المصطلح (متصولفاً)، مخلصاً لغاية الكلمة، حاملاً شعار شيخ رؤيته المؤيد «ليس الكل إلا واحداً أوحد» [٢١٩] (كما في قصة الخيميائي)، تعادل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له/الواحد الأحد. هذه الكلمة - النص، الموضوع - اتسخت بغبار التفسيرات التي شوهتها أعراف أنا المتكبرة على الكلمة، لذا، لا بد من تنظيفها، تنظيف الكلمة - النص - العقل، «من الأفكار السيئة» [٢٢٠] الصادرة من نفس حامل الكلمة، الإنسان، الأنانية، قاعدة عرشه بين الناس بـ إفعل أو لا تفعل حسب الـ ما يحب - justesse - قانون مقتضى حال أنا في الخارج، وليس حسب العدل justice- قانون النظام الأول الإلهي للكلمة.

هذه الكلمة «ممرا» - لوغوس، مساك الوجود كله، هي كلمة واحدة وإن تعدّدت مظاهر وجودها في أشخاص أسطورية (ميثولوجية قديمة)، أو أشخاص الكتب السماوية المتعلقة بعين غايتها الـ يكون المبطن بين الكاف والنون (المعنى). فليس أشخاص الـ يكون هم الذين يعلّمون، بل الـ يكون المستقبِل للكلمة هو من يتعلم كيف يحتوي نهر الحياة/كيف يحتوي الكلمة - الكون - ليعقل الظاهر والباطن في وجه واحد بلا قفا، لذا، سمي عاقلاً، والعقل لا هوية جنسية له (لا أنثى ولا ذكر)، ولا هوية دينية له (لا تاوي ولا بوذي ولا إسرائيلي ولا مسيحي ولا مسلم)، هويته الغاية من خلقه، الـ يكون المقصود، الـ يكون الإلهي في الحضرة الإلهية الأبدية، لذا سمي بالكلمة - «لأنه أمره وأمره قوله (كن) وقوله صفته وصفته «هو»، بحيث *أمره*، فمن سمع *أمره فقد رآه*» [٢٢١] - (الرأي).

لذا، سمي النبي «الرائي»، لأنه يخاطب الحق، يسمعه ويكلمه، وكذا المصدق للرائي (النبي)، فقد إرتبط بسمع الرائي وبكلام الرائي، فصار رائياً بدوره، برباط وحدة الحال على بساط الخطاب الواحد، فالعاقل هو «الرائي»: سمع الأمر وعمله في ذهنه «رأياً».

«فالوحي سار في الخلق» [٢٢٢]، كثرت أشخاصه الرسولية في الزمن القديم لاختلال الكون (يتزايد الاختلال في نفس اتجاه الزمن الذي يتوسع فيه الكون [٢٢٣]، بينما توقفت الرسل عند النبي محمد(ﷺ) في الزمن المعتدل الذي بشر به عيسى المسيح(ع) في الزمن المعتدل - الأمة الوسطى، العدل. ومنذ الزمن المعتدل/الوسطى، بدأ «الاختلال يتناقص مع الزمن الذي يتقلص فيه الكون» [٢٢٤] مما يعني أن الـ يكون/آدم، سيعود إلى صورته الأولى الموضوعة مادة وجوهراً [٢٢٥].

ومما يعني، أن العقل الآن حامل النص والحديث (الثقلين: النبوة والولاية)، هو الرسول - الكلمة المرسَلة التي لازال يجري فيها الوحي، هذه الكلمة لا زالت قادمة من لدن الله تناسب زمان ومكان الاعتدال نحو الوضع الأول النظيم بشكل عال. ومما يعني أن العقل هو النبي يجري فيه

الوحي، إذ النبي هو الرائي، شاهد الحقيقة وهو المضيف، إلى المضاف إليه - إلى هو - مما يعني أن علم المضاف إليه هو علم المضيف، أي أن العقل لا زال رائياً لقول الأمر كن، فلا زال الوحي مستمراً، لقوله عز وجل: ﴿**قد نرى تقلّب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها**﴾[٢٢٦]، مخاطباً الرسول والمؤمنين به، برباط الباء الموحدة للحال والمقام.هذه القبلة هي القصد، الغاية، وكل واصل إليها هو رسول حمل الأمانة لقوله: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان**﴾[٢٢٧] - أنيس الله على خطاب الأنسية الإلهية- إن خطاب الله مع واقع الناس لم يتوقف، من تحليل وتحريم وآيات منه، فهل يتوقف في زمن العودة إلى الوضع الأول النظيم بشكل عال؟ أليس قوله عز وجل: ﴿**لنريك من آياتنا الكبرى**﴾[٢٢٨] هو القول المتحقّق في المستقبل المستمر الممتد (إلى أن، حتى) لمن اقتدى بالرسول، لا سيما وأن هذه الرحلة كانت لإدريس من قبل، وهي نفسها عند الصوفية العرفانية، على بساط «إلى أن حتى» - نحو نفير الساعة، القدر، الزمن، الساعة/الخلود- المقصود بقول الله عزّ وجل في قصة إدريس: ﴿ **ورفعناه مكاناً عليا** ﴾؟

فالصوفية إذن، نهج أنطولوجي (علم الكائن بما هو كائن)، هرمونوطيقي (القبض على المعنى الأول)، يُفهم لا يُفسّر (تعرف بالتأويل)، هذا النهج يجعل من الصوفي في العقل الأول، عين عين النبوة - الولاية للأمر - التي يجري فيها الوحي أبداً «من إلى في» و «إلى أن حتى».

كما أنها دعوة إلى النهج الكلامي الجديد، الفلسفة الجديدة، الفهم الجديد لحاجات الإنسان الجديدة من منظور عقله المتطور في اتجاه الوضع النظامي الأول. لذا، يرى الصوفي وحدة الحق في نصوص كل الأديان وكل البشر في واحد (العقل الأول)، الحامل للنص الإلهي في أرض كن فيكون: القول، السمع، البصر. أرض حاضر الفعل أبداً. أليس العقل هو المكلّف بالمهمة = الهم + الهمَّة؟ أليس هو خليفة الله في الأرض؟، قامت خلافته على أساس معيته لله في أرض الهم (المشيئة والهوى)، والهمة (القدرة)، للأمر الواحد: «كن فـ يكون» موافقاً لما تحقق بين الـ ك والـ ن، فاستحق أن يكون من ورثة الأنبياء، لأن العلماء ورثة الأنبياء[٢٢٩]، وإلا فما المراد بحديث: «إن لله عباداً ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون بمقامهم وقربهم من ربهم»[٢٣٠]؟ وما المراد من قصة موسى (ع) مع الخضر (ع) في القرآن الكريم؟[٢٣١].

الهوامش:

١. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبد المنعم الحنفي، ج (١)، ص: ١١٦. إصدار مجمع اللغة العربية والهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، لاط، ١٩٧٩م (نسبة إلى النبي إدريس(ع) ومعنى اسمه «الحكيم»). وأنظر سورة مريم، الآية: ٥٦ و ٥٧.

٢. م.ن: ج (١). ص: ١١٠، ١١٢، ١١٦ ؛ وانظر ج (٢). ص: ١٤٧٠- ١٤٧٢ ؛ د. عبد المنعم حنفي، وأنظر مجموعة رسائل ابن عربي، رسالة الأسفار. ص: ٢٨ - ٣٦؛ دار احياء التراث العربي، حيدر آباد الدكن،١٣٦٧هـ ؛ وأنظر سورة مريم، الآية: ٥٦ و ٥٧.

٣. أنظر: حاشية الصفتي، العلاّمة الشيخ أحمد بن تركي المالكي. ص: ١٧٦ - ١٧٨، وصحيح مسلم، كتاب الإعتكاف، حديث رقم: ٢٠٠٨ و ٢٠٠٩. وأنظر سورة البقرة، الآية: ١٢٥؛ وسورة الحج، الآية: ٢٥.

٤. راجع رسائل إخوان الصفا، ج(١). ص: ٢٢٣. دار صادر بيروت، ١٩٥٧م.

٥. لسان العرب، ابن منظور، مادة زهد، عكساً. دار صادر بيروت، ١٩٥٧م.

٦. م.ن.

٧. الوثنية والأديان، د. مصطفى عبده. ص: ٥٢. مكتبة مدبولي، القاهرة، ط (٢)، ١٩٩٩م.

٨. بهغفض غيطا (الطبعة الكاملة - مترجمة)، أ.س. بهكلي فيدانت سوامي بربهوياض ص: ٢٥. دار كتب بهكطي فيدانت (تر: رافاناري ضاس). ١٩٧٢م.

٩. تفسير العهد الجديد، وليم باركلي (رسالة رومية). تر: القس منيس عبد النور. ص: ٦٤. إصدار دار الثقافة - القاهرة، مطبعة نوبار، ١٩٧٧م.

١٠. رومية ٨: ١٢- ١٧

١١. م.ن.

١٢. تفسير العهد الجديد، وليم باركلي. ص: ١٢٤ - ١٢٦ (بإختصار)

١٣. م.ن. ص: ١٠٨

١٤. رومية ٦: ١٥ - ٢٣.

١٥. سورة الأعلى، الآية: (١٧).

١٦. سورة النساء، الآية: ٧٧.

١٧. سورة الحديد، الآية: (٢٣).

١٨. سنن إبن ماجة كتاب الزهد، الحديث رقم: C.D. Comp.٤٠٩٠

١٩. الرسالة القشيرية في علم التصوف، عبد الكريم القشيري، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطة. ص: ١١٥. دار الجيل بيروت، ط (٢)، لات، وسنن إبن ماجة كتاب الزهد، الحديث رقم:C.D. Comp.٤٠٩١

٢٠. اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، أبو النصر على السراج الطوسي، ضبط وتصحيح: كامل مصطفى الهنداوي. ص: ٤٤ و٤٥. دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ٢٠٠١م.

٢١. حلية الأوليا وطبقات الأصفياء، الإمام أبو نعيم الأصفهاني، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر

عطا ج(٥). ص: ٤٠٠رقم ٣٢٥؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٩٩٧م : والوابل الصيب، إبن قيّم الجوزية. ص: ٤. المكتبة الثقافية، بيروت، لاط، ١٩٨٩م، وأنظر سنن ماجة، كتاب الزاهد، رقم الحديث: ٤١٣٥ C.D. Comp.

٢٢. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج(١). ص: ٦٩٢، أنظر: سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، رقم ٤١٢٤و٤١٣٥.

٢٣. حلية الأولياء. ج(٥). ص: ٣٩٤-عبد الملك بن مروان-تحت رقم ٧٤٩٦، أنظر سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، حديث رقم: ٤٢٤٩.

٢٤. سنن إبن ماجة، كتاب الزهد، حديث رقم: ٤٠٩٩ C.D. Comp.

٢٥. رسائل إخوان الصفا، ج (٤). ص: ٨١.

٢٦. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. (ج:١). ص ٦٩٢.

٢٧. عوارف المعارف، السهروردي، ص: ٤٥ دار الكتاب العربي، ط (١)، بيروت ١٩٩٦م.

٢٨. م.ن. ص: ٤٦.

٢٩. م.ن.ص:٤٦.

٣٠. اللمع، ص: ٣٠١ (قول للجنيد). (٣) رسائل إخوان الصفا، ج(٤). ص: ٨١.

٣١. عوارف المعارف. ص: ٤٦. (أخذنا كلامنا من (قال بعضهم) ورتبناه درجات كما بيناه في المتن).

٣٢. الرسالة القشيرية. ص: ١١٩ / قابل تسمية الجزئي في الموسوعة الفلسفية والفلاسفة. د. حنفي ج(١) ص: ٦٩١.

٣٣. م.ن. ص: ١١٩ / قابل تسمية الكامل في موسوعة الفلسفة والفلاسفة. ج (٢) ص: ٦٩١.

٣٤. م.ن. ص: ١١٩ / قابل تسمية المتزمت. في موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج (٢) ص: ٦٩١.

٣٥. اللمع. ص: ١٦٣.

٣٦. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، الإمام عبد الوهاب الشعراني ج(١). مطبعة المعارف، مصر، لات، وأنظر: والواصب الصيب. إبن قيم الجوزية ص: ٤٤-٥٠ و٦٠-٦٩.

٣٧. زاد المعاد. الإمام إبن قيم الجوزية ص: ٧٦، دار القلم، بيروت، لاط، ١٩٨٤م.

٣٨. الرسالة القشيرية. ص: ٩٨ و٩٩؛ وزاد المعاد ص: ٩٥-٩٨؛ إنظر مجموعة رسائل إبن عربي، رسالة العجالة. ج(١). ص. ٢٣٥ ٢٥٧: دار المحجبة البيضاء، بيروت، ط (١) ٢٠٠٠م.

٣٩. زاد المعاد. ص: ٥١. وأنظر عوارف المعارف. ص: ٢١١ - ٢٢٨ (آداب الأعمال والجهادات).

٤٠. مجموعة رسائل ابن عربي، الشيخ محي الدين إبن عربي، كتاب حلية الأبدال، ص: ٤-٨. (دار احياء التراث العربي - حيدر رآباديكن). ١٣٦٧هـ.

٤١. مقدمة إبن خلدون. ج(١) ص: ١٠٩ (نوبليس). دار الفكر، بيروت، لاط، لات، وانظر رسالة الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، عبد الوهاب بن علي التلمساني الشعراني، ضبط وتصحيح: عبد الله محمود عمر. ص: ٤٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٩٩٨م.

٤٢. عوارف المعارف. ص: ٣٨ واللمع ص: ٢٧

٤٣. سورة الأحزاب آية: ٢١

٤٤. سورة البقرة. آية: ٢٧٣.
٤٥. عوارف المعارف. ص: ٢٨ واللمع ص: ٢٧، ١٢ و١٣.
٤٦. م.ن. ص: ٣٨، ٣٩.
٤٧. م.ن. ص: ٣٩.
٤٨. م.ن. ص: ٤٧. وأنظر الرسالة القشيرية ص: ١٦٣ و٣٨٤.
٤٩. لسان العرب. مادة صوف، عكساً. وانظر الرسالة القشيرية. ص: ٢٧٩. وأنظر اللمع ص: ٤٧ و٢٩٦. وأنظر شخصيات قلقة في الإسلام. د. بدوي. ص: ٤.
٥٠. م.ن.، مادة صوف وصفف، عكساً؛ وانظر تلبيس ابليس. ص: ١٧١ و١٧٢؛ والحلية ص: ١٧ و١٨؛ واللمع ص: ٢٣ و٢٤.
٥١. الحلية. ص: ١٧ و ١٨ واللمع ص: ٢٣ و٢٤؛ عوارف المعارف. ص:٤٢. ولسان العرب مادة الصوف، عكساً.
٥٢. لسان العرب مادة الصوف، عكساً. وأنظر الحلية لأبي نعيم. ص: ١٧ و ١٨؛ وانظر اللمع ص: ٢٣ و٢٤؛ وانظر عوارف المعارف. ص: ٤٣؛ وانظر الرسالة القشيرية ص: ٢٧٩.
٥٣. الرسالة القشيرية. ص: ٢٧٩.
٥٤. الإنسان الكامل. الجيلي ج(٢) ص: ١٢٩.
٥٥. عوارف المعارف ص: ٤٤ – ٤٨.
٥٦. أنظر لسان العرب. مادة صدف، عكساً.
٥٧. الأنوارالقدسية، ج(١) ص: ٩٥. وانظر شخصيات قلقة الاسلام، د. عبد الرحمن بدوي ص: ٤، دراسات اسلامية، الكويت، ط (٢) ١٩٧١م.
٥٨. الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الشيخ عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي، ج (٢) ص: ١٢٩، مطبعة المعارف، مصر، لات.
٥٩. مثال:الحروف الحلقية هي:ء ، هـ،ع،ح،غ،خ، الحروف الزلقية: ل،ر،ن. للتوسع راجع مقدمة المجلد الأول من لسان العرب، وفيه نظرية ابن منظور المعتمدة في قاموسه المعتمد على مخارج الحروف وتتبع حركية مخارجها وصولاً إلى العين(ع)، أول الحروف ظهوراً في الخارج.
٦٠ أنظر لسان العرب. مادة صدف، عكساً.
٦١. أنظر الرسالة القشيرية. ص: ١١٦ – ١١٩؛ ورسائل إخوان الصفا. ج (٤). ص: ٨١.
٦٢. لسان العرب. مادة صدف. عكساً.
٦٣. الرسالة القشيرية. ص: ٢٧٩.
٦٤. م.ن. ص: ٢٧٤ (سئل يحي بن معاذ ما الفقر؟ فأجاب:«الخوف فقر»، ثم سئل فما الغنى؟ فأجاب: «الأمن بالله تعالى»).
٦٥. م.ن. ص: ٢٨٢ (قول لأحمد بن جلاء).
٦٦. اللمع. ص: ١٦٣. وأنظر الرسالة القشيرية. ص: ٢٨١ (قول الخراز: «وهم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم»).

٦٧.لسان العرب، مادة صدف. عكساً.
٦٨.م.ن. مادة صرف. عكساً؛ وأنظر رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد. ص: ١٠ - باب الصرف -
٦٩.سورة الأنعام. آية: ٥٢.
٧٠.سورة الكهف. الآية: ٢٨.
٧١.اللمع. ص: ٢٦ (قول لابن سمنون عن التصوف). وانظر الرسالة القشيرية. ص: ٢٨٠.
٧٢.م.ن. ص: ٢٧ (قول لذي النون المصري) ؛ والرسالة القشيرية. ص: ٢٨١.
٧٣.الرسالة القشيرية. ص: ٢٨١.
٧٤.م.ن. ص: ٧٦ (ليلي بوجهك مشرق وظلامه في الناس ساري).
٧٥.م.ن. ص: ٢٨٣.
٧٦. لسان العرب. مادة صعف، عكساً. وأنظر رسالة الشاهد لابن عربي ص: ٢٠ (عليك بوحي العسل في حق روحك).
٧٧. سورة طه. آية: ١١٤.
٧٨. الكبريت الأحمر، الشعراني. ص: ١٠٣.
٧٩. الرسالة القشيرية، ص: ٧٨.
٨٠. سورة المطففين. آية: ٢٧ و ٢٨.
٨١. لسان العرب، مادة. صفف، عكساً.
٨٢. الرسالة القشيرية. ص: ٧٩. نقلاً عن عوارف المعارف ص: ٤٢؛ وصحيح مسلم في التوبة. رقم ٢٧٥٠، باب فضل دوام الذكر.
٨٣. م.ن. ص: ٧٩.
٨٤. م.ن. ص: ٨٠ نقلاً عن البخاري، ج: ١١. ص: ٢٩٢ و ٢٩٥ (باب التواضع).
٨٥. الإنسان الكامل، الجيلي: ج(٢). ص: ١٤٦.
٨٦. الرسالة القشيرية. ص: ٢٧٩.
٨٧. لسان العرب، مادة صفف، عكساً؛ وأنظر قول الأحمد بن جلاء:«.. فالله الذي يقله بالأرض ويظلّه بالسماء».
٨٨. عوارف المعارف. ص: ٣٩.
٨٩. م.ن. ص: ٤٠.
٩٠. م.ن. ص: ٤٥.
٩١. الرسالة القشيرية. ص ٧٩، سبق تخريجه، ص: ٢٥.
٩٢. م.ن:. ص: ٢٧٨، سبق تخريجه، ص:٢٥.
٩٣. لسان العرب مادة وصف، عكساً.
٩٤. عوارف المعارف. ص: ٤٣ و ٤٤.
٩٥. القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد. ابن عطاء الله الاسكندري. ص: ١١ - ٢٦، دار قتيبة، دمشق، ط (٢)، ١٩٩٠م.

٩٦. لسان العرب. مادةصلف، عكساً.

٩٧. عوارف المعارف، ص: ٣٩.

٩٨. م.ن. ص: ٣٩.

٩٩. م.ن. ص: ٤٨.

١٠٠. «الدرة البيضاء». راجع رسالة الإسراء وكتاب التراجم لابن عربي؛ وأنظر كتاب الإسراء، ص: ٨١ و ٨٢. (وماهيتها الميتافيزيائية: نواة الخلق - وفيزيائياً: عين البصيرة).

١٠١. عوارف المعارف، ص: ٣٩. (قول لسهل بن عبدالله).

١٠٢. م.ن: ص: ٤٠.

١٠٣. الرسالة القشيرية. ص: ٢٨١.

١٠٤. م.ن: ص: ٢٨١.

١٠٥. مدارات صوفية. ص ١٥ و ١٦.

١٠٦. انظر رسائل ابن عربي،كتاب الشاهد،هو باب العلم وباب العناية ص:٩و١١.

١٠٧. القصد المجرد في معرفة الإسم المفرد. ابن عطاء الله الاسكندري.ص:٢و٣.

١٠٨. الرسالة القشيرية. هامش ص: ٢٨٩ - تحت رقم (١).

١٠٩. الله جل جلاله، عباس محمود العقاد. ص: ٢٠٧. المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، لبنان، لاط، لات.

١١٠. برغسون – حياته، فلسفته، منتخباته. ترجمة نبيه صقر. سلسلة زدني علماً. منشورات عويدات – بيروت، ط (٣). ٢٨٩١.

١١١. عوارف المعارف. ص: ٤٥.

١١٢. اليواقيت والجواهر، الشعراني، ج (٢).ص: ٣٥٥. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. ط (١)، ١٩٩٨.

١١٣. عوارف المعارف. ص: ٤٩ (قول لرويم).

١١٤. م.ن: ص: ٤٥ - ٤٩ (باختصار وبترتيبنا نحن إلى درجات أو أنواع).

١١٥. م.ن:. ص: ٤٨. واللمع. ص: ٢٧٣ - ٣٨٧ (أبواب الغلط في الأنس وفقد الحسوس و...).

١١٦. م.ن. ص: ٤٩؛ وأنظر اللمع. ص: ٢٥٥ - ٢٧٢ (أبواب الغلط في المروع والتوسع وظاهر الكلام و..).

١١٧. م.ن. ص: ٥١.

١١٨. م.ن. ص: ٥٣؛ أنظر الرسالة القشيرية. ص: ٤٢٦.

١١٩. الرسالة القشيرية. ص: ٤٢٦.

١٢٠. الموسوعة الفلسفية العربية، د. معن زيادة، ج(١). ص: ٧٥٤، معهد الإنماء العربي، ط (١)، ١٩٨٨م ، أنظر مدارات صوفية، هادي العلوي. ص: ١١١ - ١١٢، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، لاط، ١٩٩٧م.

١٢١. م.ن. ج(١)، ص: ٥٤٢ - ٥٤٦؛ وأنظر شخصيات قلقة. د. بدوي ص: ٦١-٧٨ و ١٢٧-١٣٢. وأنظر مدارات صوفية. ص: ١٢٧ - ١٣٥.

١٢٢. أنظر الموسوعة الفلسفية، ج(٢). ص: ١٢٦٩ - ١٢٧٣.
١٢٣. م.ن: ج(١) ص: ٨٤؛ والرسالة القشيرية ص: ٣٩٥ - ٢٩٧؛ والشطحات الصوفية. ص: ٢٤، ٢٣. واللمع. ص: ٣٢٢ - ٢٢٣.
١٢٤. م.ن: ج(١) ص: ١٤٨ و ص: ٧٥١ - ٧٥٤؛ وأنظر شخصيات قلقة. ص: ٦٥ - ١٣٢.
١٢٥. م.ن: ج(١). ص: ٧٥٤ و ج(٢) ص: ٥٤ - ٥٧. و ٤٧ - ٥١ و ص: ٩٤١ - ٩٤٤.
١٢٦. رينيه ديكارت (١٥٩٦م - ١٦٥٠م)، موسوعة الفلسفة. ج(١). ص: ٦٠١؛ وأنظر رسالة التجليات لابن عربي ص: ١٢ (تجلي الفطرة).
١٢٧ - مارتن هايدغر (١٨٨٩م - ١٩٧٦م) م.ن. ج(٢). ص: ١٤٦٢، ١٤٦٣.
١٢٨. دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة. د. صادق جلال العظم. ص: ١٦٤ - ١٧٧ (نظرية برغسون حول الأخلاق المفتوحة أو الحركية)، دار العودة، بيروت، ط (٣)، ١٩٧٩م، وأنظر: برغسون حياته فلسفته منتخباته، أندريه كريسون. ترجمة نبيه صقر. ص: ٥٦ - ٦٥. وأنظر عوارف المعارف. ص: ١١ - ٤٠. وأنظر كتاب التراجم لابن عربي. ص: ٤٤ و ٤٥.
١٢٩. الله جل جلاله. عباس محمود العقاد. ص: ١٤٣؛ وانظر وموسوعة الفلسفة والفلاسفة. ج(١) أرسطو. ص: ١٢٢ - ١٢٦.
١٣٠. رسائل ابن عربي. كتاب الياء. ص: ١٣.
١٣١. م.ن: ص: ١٢.
١٣٢. م.ن. ص: ١٤. وأنظر كتاب التراجم. ص: ٢٢ - ٢٣.
١٣٣. أنظر دراسات في الفلسفة العربية الحديثة. صادق جلال العظم (نظريات الشك واليقين عند كيركنورد. ص: ٦٢ - ٧٧ ؛ وأنظر فلسفة رينيه ديكارت، منهج الشك أو الكوجيتو، ج(١). ص ٥٩٩ - ٦٠٠ (يقول أنه ينوي الشك ما استطاع إلى الشك سبيلاً، حتى يرى ما الذي يمكن أن يصمد للشك، فما بقي فهو اليقين الذي لا يرقى إليه الشك، ومنه يمكن التقدم إلى المزيد من اليقين)؛ وأنظررسالةالتجليات ص: ٥ - ١٢؛ وأنظر بينات رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان. د. محمد خاقاني. ص: ٦٦ - ٦٨، دار الهادي، بيروت، ط (١)، ١٩٩٩م.
١٣٤. م.ن: ص: ٧٦ - ٧٨. ورسائل ابن عربي. رسالة لا يعول عليه. ص: ١ - ٢٠.
١٣٥. م.ن: ص: ٦٧ - ٦٩.
١٣٦. م.ن:. ص: ٦٩ - ٧٠.
١٣٧. م.ن: ص: ٧١ - ٧٢.
١٣٨. م.ن: ص: ٧٣ - ٧٤.
١٣٩. م.ن: ص: ٧٨ - ٨٠.
١٤٠. م.ن: ص: ٨٠ - ٨٢.
١٤١. م.ن: ٨٢ - ٨٣.
١٤٢. م.ن: ص: ٨٥.
١٤٣. م.ن: ص: ٥٦ و ٥٧ و ٥٨؛ ورسالة التراجم، ابن عربي. ص: ٥٥ و ص: ٥٠؛ وعوارف المعارف. ص:

٢٧٣ - ٢٧٥.

١٤٤. م.ن: ص: ٧٨ - ٨٢. وعوارف المعارف. ص: ٤٥ - ٤٩.

١٤٥. برغسون. ترجمة رينيه صقر. ص: ٦٤ - ٦٥. وأنظر دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة. د. صادق جلال الدين العظم. ص: ١٧٢ و ١٧٣. وأنظر رسالة التجليات لابن عربي ص: ١١ و ١٢ ورسالة الياء. ص: ١٤ و ١٥ وفيها جدلية الأنت للأنت.

١٤٦. ابن عربي، رسالة التراجم. ص: ٥٧. وص: ٦٠ - ٦١. وكتاب الأسراء. ص: ١٢ - ١٤.

١٤٧. إدموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨)، الفلسفة والفلاسفة. ج(٢). ص: ١٤٨٥ - ١٤٨٨.

١٤٨. ميتودولوجيا: المنهجية، وأنظر رسائل ابن عربي، رسالة الأسفار، سفر الهداية (إبراهيم) ص: ٣٧ - ٤١.

١٤٩. سورة الأنعام، الآيات: ٧٦، ٧٧ و ٧٨. (الرؤية هنا هي رؤية البصر الظاهر، العقل).

١٥٠. بينات. د. أحمد خاقاني. ص: ٢٦، نقلاً عن سينوزا. علم الأخلاق، تحقيق: جلال الدين سعيد. تونس، دار الجنوب، ١٩٧٧م.

١٥١. أنظر رسائل ابن عربي، سفر إبراهيم ص: ٣٧ - ٤١ من سفر الأسفار وكتاب الأسرا. ص: ١٢ - ١٤.

١٥٢. ديكارت. الكوجيتو (مبدأ الشك للوصول إلى اليقين)، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة ج (١) ص: ٦٠١.

١٥٣. آل عمران، الآية: ٩٧.

١٥٤. مدارات صوفية. ص: ٥٢.

١٥٥. المحجة البيضاء، الكاشاني، ج (٥).ص: ٣٠، ٣١، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٣م. (وانظر سورة النجم الآية ١١، وسورة الأنعام، الآية ٧٥).

١٥٦. دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة. ص: ١٦٧، فلسفة برغسون.

١٥٧. إدريس، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج(١). ص: ١١٦.

١٥٨. م.ن. ج(١) إدريس. ص: ١١٦، ١١٠، ١١٢، أخناتون ص: ١١٠، ١١١، ١١٢. الهرمسية، هرمس. ج(٢). ص: ١٤٧٠ - ١٤٧٢، وأنظر: سورة مريم. آية: ٥٦ و ٥٧. وأنظر رسائل ابن عربي، رسالة الأسفار، سفر إدريس. ص: ٢٨ - ٣٦.

١٥٩. الله جل جلاله، العقاد. ص: ١٥٢ - ١٥٦.

١٦٠. م.ن. وأنظر مايا، جوستان غاردر (يشير فيها إلى مايا غويا الأصل، ومايا الصورة ومايا المتكررة).

١٦١. الله جل جلاله. ص: ١٥٢ - ١٥٦.

١٦٢. م.ن.

١٦٣. م.ن. ص: ١٥٠ وأنظر ما بعده للتوسع.

١٦٤. الله جل جلاله. ص: ٥٥.

١٦٥. م.ن. ص: ١٢٨.

١٦٦. رسائل ابن عربي. رسالة الياء، ص: ١٤ و ١٥.
- مبدأ فيزيائي - اينشتايني (يتبين في الفصل الرابع)، راجع نظريات اينشتاين التي تركها لتلاميذه: ما بعد اينشتاين، ميشيو كاكو، جنيفر تيريز، ترجمة: د. فايز فوق العادة، أكاديميا، بيروت، ط (١)، ١٩٩٩م.
١٦٧. الله جل جلاله. ص: ١٢٦.
١٦٨. راجع شرحنا للكلمة - parole, homme - ختام الفصل الأول.
١٦٩. رسائل ابن عربي، كتاب المسائل. ص: ٢٥.
١٧٠. دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، برغسون. ص: ١٦٧.
١٧١. رسائل ابن عربي، رسالة الأسفار (سفر الحذر) ص: ٦٠ - ٦٣.
١٧٢. سورة فصلت، الآية ١٢؛ وأنظر مراحل أسفار الكلمة في القوى: المفكرة، المخيلة والناطقة أخيراً بتماثل حركي مع السامعة؛ في ختام الفصل الأول.
١٧٣. رسائل ابن عربي، رسالة الأسفار (سفر الخلق والأمر وهو سفر الإبداع). ص: ١٢.
١٧٤. م.ن: كتاب الأسرا. ص: ٨٣ - ٨٤ (مناجاة إشارات أنفاس النور نفسرها في بحثنا).
١٧٥. م.ن: رسالة الأسرا. ص: (١).
١٧٦. شرح آية: إدريس، تفسير الخازن من سورة مريم، آية: ٥٦ و ٥٧.
١٧٧. الله جل جلاله، العقاد. ص: ٢٠٤.
١٧٨. برغسون، أندريه كريسون، ترجمة نبيه صقر. ص: ٢٦.
١٧٩. م.ن. ص: ٦٣.
١٨٠. اللمع. ص: ٢٠٤.
١٨١. رسائل ابن عربي، حلية الأبدال. ص: ٤.
١٨٢. برغسون، أندريه كريسون، ترجمة نبيه صقر. ص: ٤١.
١٨٣. سورة مريم، آية: ١٠. ﴿قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا﴾
١٨٤. رسائل ابن عربي، حلية الأبدال. ص: ٤.
١٨٥. م.ن. ص: ٥ و ٦.
١٨٦. م.ن. ص: ٦.
١٨٧. م.ن. ص: ٧ - ١٠.
١٨٨. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١٧.
١٨٩. فلسفة بارمنيدس وهيراقليطس (وحدة الوجود)، أنظر مجلة العرب والفكر العالمي. عدد (٤) مركز الإنماء القومي. حوار مع مارتن هيدغر. ص: ٢٧. د. جورج كتورة؛ وأنظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة/ هيراقليطس ج(٢). ص: ١٤٦٩ و ١٤٧٠.
١٩٠. راجع ختام الفصل الأول.
١٩١. مجلة العرب والفكر العالمي. عدد (٤) ١٩٨٨م. مركز الإنماء القومي. حوار مع مارتن هيدغر. ص: ٢٦ - ٢٧. د. جورد كتورة.

١٩٢. كتاب الأسراء، ابن عربي. ص: ٨١ و٨٢.
١٩٣. سورة فاطر. آية: ٢٨.
١٩٤. عوارف المعارف. ص: ٢٨.
١٩٥. سورة النحل. آية: ١٢٥.
١٩٦. سورة يوسف. آية: ١٠٨.
١٩٧. عوارف المعارف. ص: ٣١.
١٩٨. م.ن. ص: ٣١.
١٩٩. رسائل ابن عربي. رسالة حلية الأبدال، ص: ٢.
- الباء وحركيّتها العلمية الفعلية في أرض كن ف يكون، تجدها في الفصل الرابع ونتائج البحث.
٢٠٠. سورة الأنعام، الآية: (١٠٣).
٢٠١. سورة النازعات، الاية: ٢٤.
٢٠٢. رسائل ابن عربي، رسالة المسائل، ص: ٢٦.
٢٠٣. بل: الحكيم العالم كما شرحناها سابقاً.
٢٠٤. لب: العالم الحكيم كما فسرناها سابقاً.
٢٠٥. رسائل ابن عربي، رسالة المسائل، ص: ٢٤ و ٢٥.
٢٠٦. م.ن:، رسالة التراجم. ص: ٦٠.
٢٠٧. كتاب التاو، لاوتسو، ترجمة وتقديم وشرح فراس السواح. ص: ١٤١، دار علاء الدين، دمشق. ط (٢)، ٢٠٠٠م.
٢٠٨. رسائل ابن عربي، رسالة الشاهد. باب الوكالة. ص: ١٩ و ٢٠.
٢٠٩. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، الشعراني، ج (٢)، ص: ٣٤٩، ط (١).
٢١٠. Lao _ tseu, le véritable tao king , tr: Eulalie steens. ص: ٤٢. éd: Rocher, Monaco France, _ ٢٠٠٢.
٢١١. كتاب التراجم، ص: ١٧. (الرابع هو واحد الكل - الثلاثة، الحكيم) ؛ وأنظر الكبريت الأحمر، الشعراني. ص: ١٩٣ و ٢٠٢ ؛ وأنظر كتاب الألف، ابن عربي ص: ١١.
٢١٢. الخيميائي، باولو كويلو، ترجمة جواد صيداوي، تد. لغ: روحي طعمة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر بيروت - لبنان. ط (١)، ٢٠٠١م.
٢١٣. م.ن. ص: ٢٩.
٢١٤. م.ن. ص: ٢٩.
٢١٥. م.ن.
٢١٦. انظر كتاب التراجم، إبن عربي، ص: ٢٣ و ص: ١٦.
٢١٧. الروح المجرد، العلامة - آية الله - السيد محمد الحسيني الظهراني، تعريب: عبد الرحيم مبارك، ص: ٣٠٤، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط (١)، ١٤١٥هـ.
٢١٨. صحيح البخاري، كتاب التمني، حديث رقم: ٦٦٨٨. CD COMP.

٢١٩. م.ن. ص: ٦٢.

٢٢٠.رسائل ابن عربي، رسالة الشاهد. ص: ١٩.

٢٢١.م.ن. ص: ٢٠.

٢٢٢.رسائل ابن عربي، رسالة الشاهد.ص:٢٠.

٢٢٣. موجز تاريخ الزمان، ستيفن هوكنغ، ترجمة: عبدالله حيدر، تحقيق: د. محمد دبس. ص: ١٧٠، أكاديميا، بيروت - لبنان، ط(١)، ١٩٩٠.

٢٢٤. م.ن.

٢٢٥.م.ن. يقول أينشتاين: سوف نشهد الأكواب المحطمة يتجمع بعضها معاً (تعيد تركيب بناء الكلمة)، وتقفز عائدة إلى الطاولة. ص: ١٧٠.

٢٢٦.سورة البقرة، الآية: (١٤٤).

٢٢٧.سورة الأحزاب، الآية: (٧٢).

٢٢٨.سورة طه، الآية: (٢٣).

٢٢٩ . الياقوت والجواهر، الشعراني. ج(٢). ص: ٣٤٩ .

٢٣٠ .م.ن.ص: ٣٥١ .

٢٣١.سورة الكهف. الآية : ٦ـ٨٢ .

الفصل الثاني

مفهوم الرمز والمصطلح

الفصل الثاني

وظيفيّة الرمز والمصطلح

- مفهوم الرمز.
- مفهوم المصطلح.
- المعرفة بالزهد وما يتبعه من اصطلاحات رمزية لكون هذه المعرفة وقفية ولها تراتبية تناسبها تراتبية الرموز المعرفية.
- خيارات التعبير.
١. اختياراً.
٢. قسراً.

- موقع الرمز والمصطلح.

ويتبادلان مواقعهما حسب الأسلوب البلاغي للزاهد إن في التشابه والتقابل أو بالتضاد والتنازع بين الرمز والمصطلح.

يتبادلان مواقعهما بتبادل مواقع المخاطِب والمخاطَب (العارف المخاطِب، المجتمع العادي المخاطَب)، الماورائي بالكشف والتجلي. وبتبادل الأسلوب الزهدي - الصوفي بين الخطابة والرسالة والمقولة.

مفهوم الـــرمز:

❖ **الرمز لغة:**

قيل الرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ أو أي شيء أشرت إليه بيد أو عين[١]، ورد في القرآن الكريم :

﴿وألاّ تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً﴾[٢]، و **﴿فإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً.. فأشارت إليه﴾**[٣] (فسرها ابن عربي بالإشارة والإيماء) [٤].

«ورمز يرمز، ويرمز رمزاً: أي العاقل الثخين، إذا كان كثيراً في فنه»[٥] (أو الحذق)

❖ **معنى الرمز:**

الرمز في اللغة الغربية «Symb» أي: «وقع مع» «Sym, Syn» معناها «واحد»، من الأصل اللغوي اليوناني «sum» أي «Avec» بمعنى «مع»، ومعناها في اليونانية pefixe أي «رمز».

أما Bolo في اليونانية فأصلها (بولوس) أي الرامي (الذي يرمي أو الذي يلعب أو المحرِّك) وفي مجموع الكلمتين معا «symbol»، أي يلعب مع«symbolo »[٦]، ويكون القصد من اللعبة (الرمز)، توحيد المعنى مع المصطلح من توحد الرمز مع المعنى/واحد .

أما كلمة «Biose» فمعناها الحياة[٧]، فيكون معنى الـBolon هو الرامي أو القاذف أو المحرك،

«فهذا يعني أن وجوده ليس وجوداً مكانياً ووجوده قوامه الاهتمام بهذا الوجود والقلق عليه لأنه وجوده هو»[٨] أي أنه هو محرّك الحركة-إن هذه الـ «مع» أو الـ «syn ، sym»، تشير إلى ضرورة ارتباط الذات العارفة والموضوع المعروف، «فلا يمكن الفصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف طالما أن الوعي لا يمكن أن لا يكون إلا وعياً بشيء»[٩] (هذا الموضوع أو الشيء أو المعطى يسميه هوسرل «المدرك»).

هذا القاذف - هو- أو المحرك للموضوع فكرة وصورة، إنما هو قاذف الكلمة ومحركها (كلمة الله البديعية «كن»)، وفعله هذا يؤهله أن يكون حكيماً، «فيبدل العدو صديقاً والجاهل عالماً والفاجر براً»[١٠] (لعبة الخيميائي). فالرمز أو الـ«Symbol» هو الحركة الفاعلة بين الفكرة والصورة أو الجوهر والمادة، أو بين عالم الأشياء وعالم المثل (الفلسفة الأفلاطونية)[١١]. هذه الحركة الفاعلة (أو الـ imitation)، المحاكاة عند الفيتاغوريين إنما هي حركة صاحب العقل الفذ (عند هيدغر)[١٢]،يحاكي الفكرة الأولى علة العلل أو العلة الأولى، ويعرف جزيئياتها أو الأفكار، «لأن الأفكار هي ماهية الأشياء»[١٣]، رغم ارتباطها ببعضها كمعلولات من العلة الواحدة أو الفكرة الواحدة؛ وبذلك تغدو «كل فكرة ماهية من جهة لأنها تحضر في الأفكار»[١٤]. مما يعني أن مالك حيثيات الفكرة الأولى المولدة للأفكار أو الكلمة العليا (التامة) المولدة للكلمات التامات هو خالق، ومبدع في صنعته، ولهذا العلم (الرمز أو الإشارة)، رجال كبير قدرهم، من أسرارهم سر الأزل والأبد والحال والخيال والرؤيا والبرازخ أمثال هذه من النسب الإلهية، ومن علومهم خواص العلم بالحروف والأسماء والخواص المركبة والمفردة من كل شيء من العالم الطبيعي»[١٥].

ألا إن الرموز دليل صدق	على المعنى المغيب في الفؤاد
وإن العالمين لـه رموز	وألغـاز ليدعـى بالعبـاد
ولكن الغفور أقام سترا	ليسعدنا على رغم الأعادي[١٦]

مما يعني أن الغاية من لعبة الرمز هي توحيد الأفكار العليا والأفكار الدنيا توحيداً تآلفياً عبر الوساطة بين هذه الأفكار بأن يكون الرامز أو المحرّك هو القطب الموحّد (قطب الأقطاب في عين الحقيقة أو في عين الحقيقة الأحمدية)[١٧]، وفيه معرفة لا إله إلا الله محمد رسول الله (الإيمان)، والواو - و = مع واحد - المضمرة بإضمار الشهادة هي قائمة لا تقوم إلا على وعن العلم (وإلا لا تصح الشهادة فيها إلا خبراً ناله الشاهد فقلده مصدقاً أو غير مصدق)، أما في الربط «بواو العطف فهو الذي يعطي الاشتراك ولا إشتراك هنا إلا في الشهادة»[١٨] والشهادة هنا تكليف والتكليف واجب والواجب فعل والفعل هو القوامية المطلوبة في الإنسان. لذا، «فإن الشاهد فيما يشهد به لا يكون إلا عن علم وإلا فلا تصح شهادته، ثم إن الله عز وجل عطف الملائكة وأولي العلم على نفسه بالواو وهو حرف يعطي الاشتراك.. ثم أضافهم إلى العلم لا إلى الإيمان.. أي وشهدت لي الملائكة بتوحيدي بالعلم الضروري من التجلي الذي أفادهم العلم وقام لهم مقام النظر»[١٩]، وبما أن العلم بالشيء يفيد العمل به من باب الولاية (ولاية الأمر «كن»)، فهؤلاء العالمون هم أولو الأمر، مكفّلين به، لقوله في سورة القدر، الآية: ٣: **﴿تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر﴾**.

إن علم «الرمز أو الإشارات» هو الحركية الفاعلة أو الواسطة المعروفة بـ «بالديالكتية أو الجدلية»، وهي «القول بالتفسير المستمر لجميع الموجودات وبصراع البدايات المتضادة كسبب التغيير»[٢٠]- «الحركية» أو الحقيقة التآلفية - ففي مركز العالم توجد الآلهة المسيّرة (أو الحقيقة)، التي توزع الأقدار وتسيّر جميع الحركات السماوية (التدبير والعناية)، وكان أول من خلقت من الآلهة في الفكر اليوناني القديم هي الإله أيرويس إله الحب الذي يبعث في البشر نزعة التآلف[٢١].

فإن كان في مركز العالم توجد الآلهة المسيرة أو الحقيقة (الحب، الرحمة، أو التآلف)، فالشهادة أيضاً جعلها الله في مركز القلب[٢٢] (ايرويس) والقلب هو مركز تآلف أعضاء الجسد وماسكها فإن توقف القلب مات الجسد، فيما لو توقف الدماغ يبقى الجسد حياً، والقلب هو موضع العين، منه تجري الدماء في كل أعضاء الجسد (الكون) فهو فعلاً مركز الحقيقة أما عين الحقيقة (حيث الحقيقة المحمدية) «فهو حاجب الباب»[٢٣]، وبما أن الرامز هو المحرّك، فالرمز القادم من عنده هو في محل كأنه هو، فلزم تتبعه للوصول إلى عين محركه.

وخلاصة القول والتحليل، أن الجدل هو في أساسه البحث عن العلاقة بين الموضوع (المصطلح) أو الشيء والمعنى، لمعرفة الغاية المقصودة من وجود المصطلح (المادة) وذلك برصد الحركية أو العلاقة فيما بينهما. «هذا الرمز هو تذكار يشير إلى الأصل ويدفعنا إلى طلبه»[٢٤].

على هذه الحركية-لعبة الرمز-أن تؤدي واجباً أخلاقياً، بأن تكون أداة لفعل الحقيقة والحث على طلبها، هذه الحركية أو تلقائية اللعب«Symbolon» اللعب بـ الـ Bolon وذلك بإسقاط الكرة المربوطة بخيط يوصلها إلى داخل الكأس الموضوع في كأس آخر مخروطي، على الكرة أن تدخل إلى القلب ثم الولوج إلى القاع.. وهكذا، في الملكات الفكرية هو «ذلك الانسجام الذي هو أساس المتعة، يجعل التصور السابق (دخول الإنسان إلى معاني الأشياء، خلف ما هو ظاهر انظر سطح موبيوس الصورة رقم: ٥)، بمثابة الخيط الموصل بين ميدان مفهوم الطبيعة وميدان مفهوم الحرية»[٢٥]، بين حالي الطبيعة والأخلاق - بين عالم الكون والفساد وعالم المثل، «أو الخط المتوسط لعالمي الفينومينا (الظواهر) والنومينا (خلف الظواهر)، ويبقي في الآن نفسه على وحدة نظامه الميتافيزيائي وتماسكه»[٢٦].

هذا اللعب يسميه شيلر، كانط، وهيجل «الجمال»، «هو قرار العقل أن لا يلعب إلا مع الجمال.. ولا يلعب الإنسان إلا حين يكون إنساناً بالمعنى الكامل للكلمة ولا يكون كاملاً إلا حين يلعب»[٢٧]، بأن يمد الجسر الذي يصل عالم الكون بعالم الفساد ويردم الهوة بين الإثنين ويوحدهما في فكرة واحدة (جسداً وروحاً)، حينها فقط يصير اللاعب بالرمز هو الذي يقود الحس نحو ميدان الواجب والعقل أو الحقيقة المثلى (أو حسب رأي «هيجل»)، «الحرية وهي العقل، أما تاريخها فهو الفكر الذي يتدرج وصولاً إلى المستوى الذي يعي فيه ذاته كفكر خالص وبواسطة الفكر الخالص»[٢٨].

لذا، لا يأتي الرمز إلا عندما تبدو الفكرة غامضة في المصطلح الذي لم يحتفظ إلا بالشعار، ولكي لا يظهر فن الرمز إلى المعنى الحقيقي المقصود للموضوع المصطلح، تجده يوحي بالروح القائم خلف مظاهر الطبيعة - خير مثال على ذلك، القول المنسوب إلى رابعة العدوية لما حجت ولعل ذلك لآخر مرة[٢٩]: «هذا الصنم المعبود في الأرض! وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه»[٣٠]، إنما هي تقصد تجريد المعنى الروحي للكعبة من المعنى المادي، والإشارة إلى البحث عن ماهية الأشياء المقدسة المصطلح عليها بالتوافق وطلب معرفة حقيقتها، لأن الطواف ليس ممارسة بدنية بل روحية، والصلاة كذلك إنما المقصود بها الوصول إلى معرفة الحق والاتصال به (وهذا هو همنا كما في كتبنا المنشورة).

الرمز في النص الصوفي:

يتجلى مفهوم الرمزية في النص الصوفي في شكلين أسلوبيين هما: «الشطح» - المقولة - (وهو ما تميز به كل من الحلاج ورابعة وأبي يزيد البسطامي)، و«الرسالة» كما عند ابن عربي، حيث اللغة الاصطلاحية والمجازية المعقدة، التي اعتمدت الرمز بلغتي الشريعة (لغة الظاهر)، والحقيقة (لغة الباطن)، إلا أن لغة الباطن استخدمت لغة الرمز والإشارة أي لغة القشرة الحافظة للحقيقة التي تلي المصطلح، لأن الرامز الصوفي إنما يتكلم من عالم الوجود المطلق - عالم الحقيقة الحق - لذا، «لا تدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم إشارة، لأن الشيء إنما يفهم بما يناسبه فيطابقه أو بما ينافيه فيضاده.. ولكن الذات هي الشيء الذي استحق الأسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه»[٣١] (وهذا قول الجيلي، تلميذ ابن عربي وشارحه، يفرّق بين الصفات والحقائق لأنها لا تصدق إلا في عالم الظواهر ولأن الصفة غير الموصوف في هذا العالم (عالم الكون والفساد، عالم المصطلح)، أما في عالم الباطن (عالم المثل، عالم الفكرة الواحدة)، فالذات الإلهية أو الوجود المطلق هو عين الصفات الإلهية)، وهذا ما أوله ابن عربي بأن جعل تفسير الآية **﴿وما يعلمه إلا الله والراسخون في العلم﴾**[٣٢] بأن علم الذات هو علم الباطن وهو ليس علم الإشارة وإنما علم الإشارة هو الرمز إلى معنى الموضوع - الذات - كجزيّء من جزيئيات الحقيقة المبطونة في المصطلح عند «علماء الرسوم» الذين آثروا الدنيا على الآخرة وآثروا جانب الخلق على جانب الحق»[٣٣]، وهذا من العلم اللدني الذي لا يبرح (علم الحقيقة)، وما الإشارات أو الرموز بالنسبة لأهل علم الرسوم إلا ضرباً من ضروب علم الإلهام ينثرها صاحب العلم اللدني ليلهم العبد من الأمور التي لم يكن يعرفها من قبل ذلك[٣٤]، لذلك ضرب الله الأمثال رمزاً واشارة منه للناس في كتابه الكريم: **﴿إن في ذلك لآيات لأولي النهى﴾**[٣٥] **﴿إن في ذلك لآيات لأولي الألباب﴾**[٣٦] **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾**[٣٧].

مفهـــوم المصطلـح

❖ المصطلح لغة ومعنى:

لغة المصطلح على وزن مفتعل، من الصلح، وهو تصالُح القوم فيما بينهم. وقد اصطلحوا وأصّلحوا وتصالحوا وأصَّالحوا (مشددة الصاد، قلبوا التاء صاداً أو أدغموها بمعنى واحد)، وهو إصلاح الشيء بعد فساده[٣٨].

والمصطلح لفظة إشتقاقية من «الصلاح» نقيض الفساد والشجار والخطأ في الشيء (فعله تصويبي-)، ولا يكون إلا بالتوافق (الاتفاق بين القوم على اللفظ للشيء، للغة، القانون، العرف أو...).

❖المصطلح في النص الصوفي:

يفرّق إبن عربي بين المصطلح العام في الخارج، والمصطلح الخاص في الباطن قائلاً: «كل طائفة اصطلحت على لغة ولسان للتوصل، فاجعل طائفتك معالم الحق، فافهم عنه واحفظ لسانه ولغته»[٣٩]. أي أن لكل أهل علم مصطلحاتهم ولغتهم الخاصة بأهلها، وكذلك بالنسبة للنص الصوفي لا يفهمه إلا أهله، إلا أن لغتهم لا تعلَّم وليس لها إلا قواعد السلوك المعرفي الروحاني، فمن هناك يتعلمها السالك ويتقن معرفة ماهيات المصطلحات المادية ويبتدع رموزها.

إن السلوك المعرفي هو ما يسمى بالسفر، أي الإسفار، وحقيقة فعله إزالة الحجاب عن المصطلح العام الخارجي (المادي)، ورؤية الوجه الحقيقي للكلمة في الخارج - رؤية الحقيقة/الكلمة، أو الخروج من الظاهر (عالم الكون والفساد) إلى الباطن (عالم المثل - الحقيقة)، وهذا السفر في حقيقته يتضمن ثلاثة أسفار، لذا خصص له ابن عربي كتاباً سماه كتاب الأسفار يقول فيه: «إن الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحق عز وجل وهي: سفر من عنده، وسفر إليه وسفر فيه... وما منها سفر من هذه الأسفار إلا وصاحبه فيه على خطر إلا أن يكون محمولاً كالإسراء، فكل من سوفر به نجا وكل من سافر من غير أن يُسافَر به فهو على خطر»[٤٠].

أما المسافرون فيه فطائفتان: «طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها فضلّت عن الطريق ولا بد، فإنهم ما لهم دليل سوى فكرهم وهم الفلاسفة ومن نحا نحوهم، وطائفة سوفر بها فيه وهم الرسل والأنبياء، والمصطفون من الأولياء كالمحقّقين من رجال الصوفية»[٤١]. وقد سمى الله المسافرين في كتابه بـ «السائحين والسائحات»[٤٢]، والسفر في حقيقته (العلم) لأنه الإسفار[٤٣]، أي الكشف (إزالة الحجب)، ولا يكون هذا السفر إلا بمفارقة النفس لأن «المحدّث إذا قورن بالقديم لم يبق له أثر»[٤٤]، وهذا تفسير قول موسى متسائلاً «ربي كيف أصل إليك؟»، فأجابه الحق: «فارق نفسك وتعال»[٤٥]. ولا يكون ذلك إلا بالسفر أو العبور من الجسد إلى الروح أو من عالم المادة إلى عالم الجوهر أو العلم بالله؛ «والطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما ومن وحَّد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلد في توحيده. الطريق الواحدة طريق الكشف.. والطريق الثاني طريق الفكر والاستدلال»[٤٦]؛ «فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعاً بين الأصلين»[٤٧].

هذا الكلام يأخذنا إلى قضيتي «فاتبع سبباً، ثم أتبع سبباً»، حيث: فأتبع سبباً هي طريق

الإستدلال والفكر بشرط ربط المعلولات في علّتها الأولى، المتبيّنة من الفاء السببية في فأتبع، المشار إليها في سورة الكهف، في قصة موسى الذي لم يستطع صبراً في فهم الرموز وتتبع أسبابها المناقضة للفكر والإستدلال القائم على مفاهيم الشريعة الموضوعة من اللّه عبر نبيّه لأهل الرسوم والعقل المدبر (الظاهر)، فكان الفراق بين موسى (الظاهر / النبوة) وبين الخضر، العالم بالله (الباطن /الولاية)، لعدم استطاعة موسى ان يعطف الاثنين بـ«ثم»، العاطفة للظاهر على الباطن عطف جمع لنصفي الدائرة الرسولية من إلى في وفي إلى من، لتتشكل العين الرسولية واحدة النبوة والولاية برباط التوثيق في عين الذات الإلهية، على بساط الخطاب الأنسي الواحد - بساط العلم بالله والفعل بالله، أو بساط علم الفعل بالله.

الأمر الذي يُبطل العجب من إمامة الخضر (الولي) وشرف فعل أمر الله قبل أن يُسمع من النبي، أي قبل النطق به، لكون الإمام حي في ذهن الله، وهذا دليل شرف مقامه في السماء وفي الأرض وفيه دليل حقية حضوره المادي على الأرض في موقع جواب الفعل لطلب كن من عالم الذهن (نية) وتحقيقه فكرة ثم رأيا قبل النطق بها، فكان فعل الإمام هو مبدأ ظهور النية فكرة ثم رأياً في الخارج، فحق له التقدم على النبي موسى، وضرورة تتبع موسى للخضر (الإمام) يجمع الأسباب ويوحدها في عين المصدر المرجعي للأمر ولفعل جواب الأمر، الذي أظهر أن العقل الكلي هو العاقل الجامع للعقل المدبر (النبوة) والعقل المقبل (الولاية)، وهو شرف لا يكون إلا للعقل الرابط لهما في عين الذات الإلهية وهو فعل واحدهما في عين الخلة الإبراهيمية بينهما، وهو من اختصاص الختم أو الإمام المهدي القائم في العقل المطلق متصل النهائي باللاّنهائي فكان لا نهائياً في سبوحية الذات المقدسة، ولذا قيل لمن اتّسم من الله بوسم الإمامة قدَّس اللّه روحه.

المعرفة بالزهد (التصوف)، وما يتبعه من اصطلاحات رمزية

لكون هذه المعرفة وقفية ولها تراتبية تناسبها تراتبية الرموز المعرفية.

هذه المعرفة لا تكون إلا بالسفر (الرحلة) وأفضل الأسفار إذن، هو سفر من سوفر به حتى لا يكون «موضع خوف (خطر) ومحل احتراز بالنسبة إلى المحجوبين عن الحق، المبعدين عن جنابه»[٤٨]. هذه الرحلة لا تقوم إلاّ بالخروج أولاً من الوحدة المعروفة بـ (أنا) الشخصية للفرد (في نهج استقرائي تاريخي) «برجوعه القهقرى إلى اصله الصادر منه ذاك الشيء» [٤٩]، ثم العود بها إلى الوحدة في نهج بنيوي ماسك للكل، فترى سفرك في **«أطوار المخلوقات إلى أن تكونت دماً في أبيك وأمك ثم اجتمعا من أجلك عن قصد لظهورك أو غير قصد فانتقلت منياً ثم علقة إلى مضغة إلى عظم ثم كسي العظم لحماً ثم أنشئت النشأة الأولى ثم خرجت إلى الدنيا.. ثم إلى الحشر ثم.. أحدثت سفراً إلى الصراط إما إلى الجنة واما إلى ناران..»**[٥٠]- وصولاً إلى ضرورة سفره في عالم الصلب الحامل لذرّه الممتد نزولاً في الزمان والمكان، في صلب الموجود الآدمي (المتكثّر)، ثم وصولاً إلى آدم (الواحد للكثرة)، ليستعرض جميع الأسفار «التي وقعت للأنبياء والأسفار الإلهية وسفر المعاني في معرض التنبيه (سفر الرموز)، على ما يبقى من

الأسفار، فإن الله قد ذكر في القرآن العزيز أسفاراً كثيرة»[٥١].

بذلك يقوم بسفرين منحصرين في الواجب والممكن[٥٢]-أي العملي والعلمي-، أي في البر والبحر (لقول الله في السفر **﴿وهو الذي يسيركم في البر والبحر﴾**[٥٣] (ففي العلمي): يجب أن ينظر الناظر إلى كل شيء غير الواجب، حتى يعرف حقيقته ويعرف أن الوجود في كل واحد من الموجودات أمر إضافي بشيء غير حقيقي لأنه زائد على ماهيته مضاف إليه من الوجود المطلق غير المضاف إلى غيره.. فيسلب الوجود عن ماهية واحد من الموجودات حتى يصل إلى موجود لا يمكن سلب وجوده عن ماهيته، لأن وجود الواجب نفس ماهيته وعين حقيقته، فلا يمكن سلبه»[٥٤].

أما في العملي، فعليه «أن ينظر إلى حقيقة كل موجود ووجوده حتى يعرفه من أي وجه (هو) - (المصطلح)- خلق ومن أي وجه (هو) - (الرمز)- خلق ومن أي وجه (هو)- (الشعار)- حق.. لأنه إذا نظر معرفة حقيقتها، عرف بأن الكل راجع إلى ذات واحدة وهي الوجود المطلق أو الحق تعالى، رجوع إضافة ونسبة، والنسبة والإضافة زائلتان عند ظهور المضاف والمضاف إليه ووحدتهما في مرتبة الوجود. فيرى الحق باقياً والخلق هالكاً فيه أزلاً وأبداً.. بغير توقف على زمان ومكان»[٥٥]،لقوله تعالى **﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾**[٥٦] . هذا الإسفار (المشاهدة) لا يتم إلا بهذين السفرين مجتمعين معاً في رحلة واحدة مجتمعة في القلب هو عين اليقين - عين الحقيقة أو عين الحق/الحوض الرحماني، والرحلة دائمة فيه أبداً بلا توقف من الوحدة إلى الكثرة ومن الكثرة إلى الوحدة، «فما سكون أصلاً بل الحركة دائمة في الدنيا ليلاً ونهاراً ويتعاقبان، فيتعاقب الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبهما، فتارة تنزل على الاسم الإلهي الرحيم وتارة على الاسم التواب..»[٥٧]. ثم إن هذا البحر (الحوض)،« بحر لا ساحل له، فالإلهية تعقل ولا تكشف والذات تكشف ولا تعقل»[٥٨]. إنها رحلة التجليات، من حضرة الألوهية المتجلية في أسماء الله الحسنى «بضع ومائة تجل أو أكثر من ذلك بقليل.. ثم إن الرحمة الشاملة التي بها كان الاستواء على عرش الربوبية بالاسم الرحمان الموصوف بالمجد والعظمة والكرم، انسحبت جوداً على الممكنات كلها فأظهرت أعيانها سعيدها وشقيها، رابحها وخاسرها وألقت كل فرقة على جادتها وحسب كل فرقة غاية طريقها.. فنعم الوفد وفد الرحمان فطوبى لهم ثم طوبى لهم وحسن مآب **﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾**، فالسفر في البر والبحر[٥٩]، يعني أنهما طريقان لا ثالث لهما.. طريق الكشف وهو علم ضروري يحصل عند الكشف، يجده الإنسان في نفسه لا يقبل معه شبهة ولا يقدر على دفعه ولا يعرف لذلك دليلاً يستند إليه سوى ما يجده في نفسه.. والطريق الثاني طريق الفكر والاستدلال والبرهان العقلي وهذا الطريق دون الطريق الأول، فإن صاحب النظر في الدليل قد تدخل عليه الشبه القادحة في دليله فيتكلف الكشف عنها والبحث عن وجه الحق في الأمر المطلوب»[٦٠].

إن السفر المشار إليه هو السفر عبر تحصيل الموروث التاريخي للأنبياء والرسل- أمواه الحوض- ثم جمعهم في الرسالة الأحمدية -عين الحوض-(قطب الأقطاب، رب الأرباب، أو عين الحق)، وهي تماماً رحلة الصوفي في حضرات الأسماء وتجلياتها وتنزلات الحروف التي تقول:«لنا حضرة مهيمنة علينا وهي الاسم (الله)، فلا بد من حضورنا عنده فإنها حضرة

الجمع..»[٦١]. وكذلك تتابعت الرسل على اختلاف الأزمان والأحوال وكل واحد يصدق صاحبه ما اختلفوا قط في الأصول.. وإن اختلفت الأحكام.. وكانت بحسب الزمان والحال.. فكان أصل وضع الشريعة في العالم وسببها طلب صلاح العالم (تصويب المصطلح الخارجي/ المادي)، ومعرفة ما جهل من الله مما لا يقبله العقل.. فنزلت بهذه المعرفة الكتب المنزلة ونطقت بها ألسنة الرسل والأنبياء، فعلمت العقلاء أن ما نقصها من العلم بالله أمور تمَّمتها الرسل[٦٢] (العقلاء هم المتصوفة أصحاب الرياضات والمجاهدات، يشاركهم الصفة أهل الفكر الفلسفي).

فطريق البحر يكون عبر المد الصلبي أو المني في الصلب - والماء هو ماء الحياة أو العلم[٦٣]، وهو التعليم الفرقاني بالتعليم الإلهي[٦٤]، أما العلم الآخر فهو القرآني الجمعي بالتعليم الرحماني (قال الله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾**[٦٥]، أي: إن أتّقيتم واحترزتم عن رؤية الغير مع مشاهدته أعطاكم الله تعالى العلم الفرقاني، الذي هو عبارة عن مشاهدته تفصيلاً في عالم المظاهر وصرتم بذلك أصحاب العلم القرآني الذي هو الجمع بين التفصيل والإجمال مرة أخرى، وصعدتم من التعليم الرحماني إلى التعليم الإلهي[٦٦] (أي اللدني)، لقوله تعالى **﴿واتقوا الله. ويعلمكم الله﴾**).

ونتيجة القول أن السفر هو سفر استقرائي برّي (ترابي)، عبر الميثولوجيات وصولاً لآدم حتى تتشكل الرؤية الواضحة والكاملة بتفصيلاتها الجزيئية المجموعة في الرسالة الأحمدية، لتتم الفكرة الواحدة لكل الأفكار العليا وحيثيّاتها (علم الأسماء)، أو الكلمات المتّفتقة من الكلمة الواحدة- الراتقة، الماهية الأولى، الحقيقة العليا وأول وجود حقيقي في الخارج من الكلمة المعنوية والغيبيّة[٦٧]-كن-هذا التاريخ الميثولوجي - السماوي، الكتابي - هو الجسر الواصل إلى الله أو الصراط إذا ما وصل في خط واحد تلك الخطوط المتفرقة(||||| في |)، لا يسلكه إلا الزاهد الصوفي الذي «اتخذ الإسلام جواداً والمجاهدة مهاداً والتوكّل زاداً»[٦٨] فيتعرّف بطريقه على الأنبياء في السماوات حسب تراتبيتهم[٦٩]، لينال الحكمة (ربط الكل في الواحد)، وهي السر المصون في الكتاب المكنون الذي لا يمسّه إلاّ المطهّرون.. ويتّضح له سر خرق السفينة (في قصة موسى مع الخضر)، وجعل كل زوجين فيها منهما (في سفينة نوح)، لهما في الوجود معنيان (فعلان هما الحكمة)، الأولى سلامتها في الفتق والأخرى نجاتها في الرتق»[٧٠].. (فيعرف سر الفرد وسر الوجود)، حين يتعرف على «قطب الفلك ومعلم الملك رهين المحبس وسلطان المقام الأقدس (حيث المخاطَب من الواصل بـ أنت)، فيقول له:«أنت كيميائي وأنت سيميائي (= خيميائي)، أنت اكسير القلوب وحياض رياض الغيوب بك تتقلب الأعيان أيها الإنسان (هو الإنسان من الكلمة المعنوية الغيبية المراد من الله والمريد لله،أو المسمى عند العلماء بـ العقل الأول)، أنت الذي أردت وأنت الذي اعتقدت»[٧١].

هذه المنهجية المعرفية هي نفسها المقصودة في الحديث عند أحمد خضرويه حين قدم إلى أبي يزيد البسطامي ومعه من تلامذته ألف نفر فقال لهم:«تعالوا حتى نرى أنفسنا كدرهم لا يأخذه أحد بشيء (أي أن يتوحدّوا بعد تكثرهم في حلقة واحدة - إشارة إلى الحلقة الأحمدية الجمعية، وهي العين في حلقة الـ هو الجامعة أو الوسطى لكل الأمم، لكل الآباء في الأمة الواحدة)، فدخلوا

عليه ولما سمع كلامه أبو يزيد لم يقف عليه ولم يدركه، قال له: إنكص على عقبك (أي عد إلى الكثرة اللازمة في وحدتك - أي بيّن واظهر)، حتى اعرف ما تقوله (لأن المعرفة لا تكون الا في معرفة الكثرة في سبيل الوحدة والوحدة في سبيل الكثرة من فعلي الفتق والرتق)، وكان في بيت أبي يزيد بيت يسمى بيت العصا (إشارة إلى العلم اللدني، فكل نبي كان يورث عصاه إلى النبي الموصى له من بعده، يعني أن البسطامي ورث الأنبياء وجمع علمهم في بيت/عين الحقيقة الأحمدية)، فوضعوا القوم الذين كانوا مع أحمد عصيهم فيه، وهي ألف عصا (ألف باب علم)، مع كل واحد منهم واحدة»[٧٢]. إن منزلة العصا باب فيه ألف باب علم، مما يعني أن البسطامي كان جامعاً لكل هذه العلوم، أو للكلمة الواحدة (العلم الإلهي)، الذي عندما ظهر وبان إلى الوجود خارجاً بالإفاضة والإضافة كان البيان بكلمات تامات هي الرسل والأنبياء المتوحدة في الكلمة الواحدة المعنوية الغيبية.

مفهـوم الـرمز:

فالرمز إذن، هو الغاية الإبلاغية عن ماهية الأمور (كما في رواية البسطامي مع إبن خضرويه)، وواهب الرمز هو الذي ملك المعنى وأحاط به وأحكم به المادة، أي أن الوهج (الرمز) هو الذي وحّد ما بين المادة والروح أو الموضوع والمعنى أو عالم الكون والفساد وعالم المثل، بصنعة خيميائية قادرة على التفكيك للّبنات البنائية-الفتق- كما هي قادرة على جمعها في وحدة مطلقة -الرتق- وما سر جمعها وتفكيكها إلا سر الوحدة في سبيل الكثرة وسر الكثرة في سبيل الوحدة، وهي سر الرسالة أو الولاية للنبوّة التي أبت السماوات والأرض أن تحملها وحملها الإنسان بعجالته (الإنسان العاقل - أو العبقري، أو المبدع).

«هو الحكيم على الحقيقة العالم بالله وبكل شيء، وبمنزلة ذلك الشيء المعلوم»[٧٣]، بعد أن كان في سفره السفار للحجب المانعة عن حضرة الله، وذلك جملة العوالم المختلفة من الدنيا والآخرة[٧٤] («إن لله سبعين ألف حجاباً من نور وظلمة»)[٧٥] «وَثمَّ موضع يجمع فيه (الحكيم) بين الشريعة التي هي علم الأحكام بالدنيا، وبين الحقيقة التي هي علم الآخرة وأحكام الحق بها فيكون علم الأحكام مسؤولاً»[٧٦]. أما مسؤوليته فتقع في كون هذا العالم الحكيم هو الصلة بين الحق والحلق صلة بين عابد ومعبود وشاهد ومشهود، لا صلة اتحاد أو اتصال بمعنى الحلول، «فيشاهد ذات الحق كما أخبر شمساً أو قمراً، ويشاهد صفاته ويشهد صدور الكون منه بـ «كن»، ولا يشاهد فعله ولا يحاط بذاته»[٧٧]. أي أن يكون حسب رأي نيتشه هو وهج الذهب الجامع بين الشمس والقمر[٧٨]، أو أن يكون حسب رأي ديكارت هو الجامع بين الذاكرة العليا والذاكرة السفلى[٧٩]، أو حسب رأي أفلاطون هو محاكاة للمحاكاة (مرآة تجلي لمرآة تجلي الشمس (القمر))، أو أن يكون حسب رأي كانط هو الخيط الموصل بين حالي الطبيعة (عالم الكون والفساد)، والأخلاق- (عالم المثل)، أو كما يقول شيلر، هو الذي بلغ حال توازن داخلي بين القوانين، فصار موحداً عامل التوحيد الأعظم، فصار حراً (حكيماً مبدعاً، خلاقاً ومتفوقاً لاعباً)[٨٠]، أو هو الذي يساوي بين المنطق والحياة حسب رأي هيجل[٨١]، فصار هو العقل أو الفكر

الخالص أو الحرية[٨٢]، أو هو حسب رأي شوبنهاور في كتابه «العالم هو عقلي أنا» والعقل عنده هو الإرادة المجسدة كفكرة يعني أن الإرادة هي الشيء في ذاته، وهي المضمون وهي جوهر العالم[٨٣]، أو حسب رأي وودبريدج «هو التوحيد بين المدرَك والتصور - كما الحب توحيد بين الروح والجسد»[٨٤].

دور الرمـــز:

إن الحكيم هو اللاعب بالـ Bolos/الـ Bolon القاذف أو الرامي، يرمي من منطقة الوصل بين الموضوع والمعنى الذي يحويهما، مستغلاً المصطلح أو الشيء المتعارف عليه ومستغلاً ما تعلق فيه من الشعار الباقي من الحقيقة، ليرمي عليه ما يشاء من الرموز التي ما هي إلا علاقات المصطلح بالإنسان، تذكره بأحداث مطوية في تاريخ كتب آبائه (رسل، أنبياء)، غير منفكة عن أحداث تكوينية خلقية من أعمال الله، هذه الرموز لا يمكنها أن تكون إشارات إلا بالنسبة للمخاطَب في الطبيعة، أما بالنسبة للقاذف اللاعب (المبدع) فهي تجليات، مجموعة في عين الحقيقة، والواقف فيها هو العقل الحر المطلق، صاحب التنزيه والقداسة المتبيّن من قول ابن عربي في هذا المقام: «أشهدني الحق بالحيرة.. ثم قال لي الحيرة مع العزة. ثم قال لي الحيرة حقيقة الحقيقة.. ثم قال لي: في الحيرة تاه الواقفون (عند أمر قف وأقبل وأدبر، الموجَّه من الله للعقل المتوحد في إرر ادة الله وقدرته ومشيئته وهواه وأمره)، وفيها تحقق الوارثون (ورثة كتب الأنبياء ورسالاتهم العملية والعلمية)، وإليها عمل السالكون (الأولياء وأولو العزم)، وعليها اعتكف العابدون (عبادة النفس العاقلة لله بالرضا الكامل)، وبها نطق الصدّيقون (إبراهيم وإسماعيل وأبناؤه)، وهي مبعث المرسلين (عين النبوة)، ومرتقى همم النبيين (من عين الهمَّة - الفعل بالأمر للأمر بالفعل)،... (ثم قال): الحيرة حيرة، إنما هي غيرة مني عليك، فعز عليك واسترني وأصحبني (لذلك كان الأمر باتباع الرمز الدال على الحقيقة لأهل الحقيقة من دون غيرهم)، ولا تُظهر في الوجود غيري»[٨٥] (ولا يكن همك إلا الكلام عني، عن الحق، عن الحقيقة)، وهو نفس معنى قول وودبريدج عن الرمز: «هو أن تنسج فوق الأنا والأنت - روحي وروحك.. معانٍ لها في تحويل الأشياء قوة السحر (الخيميائية)، في الحب تبطل الألفة ألفة أو المودة مودة، فتصبح سراً مقدساً... إن الجمال المركّز في الرمز ليتشتت وليخبو ضوؤه حين يبطل رمزاً، أي كشفاً لتجربة ويتحول مجرد إشارة أو رمز ورداء يحجب تصوراً متعالياً. أما إذا كان الرمز توحيداً بين المدرك والتصور. فقد قارب حد الكمال»[٨٦].

دوافع الـرمـــز:

إن الرمز في النص الصوفي مفروض كستر سببه المعيّة في حضرة الله -الحق- ومفروض كإظهار الله وحده في الوجود في كل المظاهر الخارجية، فالزاهد الصوفي كان أمام خيارات التعبير إما مختاراً أو مجبراً بين وقفية العلم في العالم العلوي، وبين دكتاتورية السلطة التي تخاف الفكر الحر وبين جهل العامة للحقيقة.

خيـــارات التعبيـــر:

يلجأ كل من ابن عربي والبسطامي (أو غيرهما من رواد الصوفية)، من خلال الشطحات (عند البسطامي) أو الرسائل (شطحات في شكل مقولات: قال:.. قلت:...، أو رسائل موجهة إلى الخاصة أولاً ثم إلى العقل المفتوح في الزمن المفتوح)، إلى التعبير بين الإفصاح والإضمار عن طريق إسقاط الرمز في المصطلح.

هذا الأسلوب الرمزي جاء قسراً واختياراً معاً، من مبدأ الواصل إلى عين الحقيقة، أو الحقيقة المطلقة (إن السابح في الحقيقة المطلقة إنما هو سابح لأنه في عين الأمر والأمر هو الماء، عين الحياة)[٨٧]، أي عين العلم [٨٨]، والمشارب فيها مشارب الأنبياء والأولياء وتابعيهم، فلا يأخذ أحد منهم إلا بقدر قابليته واستعداده[٨٩]. لذلك كان الرمز يكلم جميع العقول على قدر فهمها حسب مشربها في نصوص الصوفية ولو كان «بكلام يدق على الأفهام..- وكما أعطى الله تعالى الكرامات للأولياء التي هي فرع المعجزات، فلا بد أن يعطيهم من العبارات ما يعجز عن فهمه فحول العلماء»[٩٠]- إلا أن هذا الرمز وابتداع المصطلحات بينهم هي التي أدت إلى سوء الفهم والتكفير أحياناً، لأن ما أوهمته تلك الظواهر ليس هو المراد، إنما المراد «أمور اصطلح عليها متأخرو أهل الطريق غيرةً عليها حتى لا يدَّعيها الكذابون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ الموهمة خلاف المراد، غير مبالين بذلك، لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها»[٩١].

وقد جاء الرمز في النص الصوفي- الشطحات والرسائل- من وجه «القسر» القائم على وقفية العلم عَنْ مَنْ دونهم من أهل الرسوم أو الظاهر فاستعملوا «ألفاظاً ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب؛ غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»[٩٢]. هذه الوقفية هي التي أشار إليها ابن عربي نقلاً عن أبي يزيد والإمام علي(ع) بقوله «هذه الأسرار التي أجرى الله العادة عند أهل الطريق ألاَّ نأمن أحداً على كلامنا، ولذلك قال أبو يزيد البسطامي: لا يؤمن على سر من اسرار الله تعالى وهي من العلوم التي أشار إليها علي ابن أبي طالب (ع) وضرب صدره بيده وقال: «إن هاهنا لعلوماً جمة لو وجدت لها حملة»[٩٣] كما قال ابن عربي في فتوحاته: «اعلم أن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر، وإنما هي من الفيض الإلهي»[٩٤]- «إن أمر هذا العلم صعب مستصعب لا يتحمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو مؤمن إمتحن الله قلبه للإيمان»[٩٥].

ويشير ابن عربي إلى أن أسلوب الصوفية أصحاب الحقيقة ليسوا تحت الاختيار في قوله: «فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره.. ونحن في تأليفنا لسنا كذلك، إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم.. فلما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله وألقته على حسب ما حُدَّ لها في الأمر[٩٦].. «.. فمن هناك هو علمنا»[٩٧]. كما قال في موضع آخر «فلنقتصر.. بطريق الإيماء والإيجاز لا بطريق التصريح والإسهاب..»[٩٨] لقول رسول الله (ﷺ): «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزّل الناس منازلهم ونكلم الناس على قدر عقولهم»[٩٩].

أما وجه الاختيار فيبدو جلياً في كون هذه المؤلفات المكتوبة أو الأقوال الملفوظة (الشطحات). ليست موجهة فقط للخاصة من أصحاب الحقائق أو العقلاء. لأنها وإن تكن في حقيقة أمرها كذلك إلا أنها غير ممتنعة عن العوام سماعاً أو قراءة، وبذلك يكون الرمز والمصطلح فيها دافعين لتنوير العقل والحدس معاً ليكون النص الصوفي موجهاً للإنسان في كل مكان وزمان مهما قصر عقله أو تطور، وبالتالي يكون موجهاً إلى العقل المتطور دائماً المتفوق، صاحب الحركة الحيوية أي إلى العقل المفتوح.

مما يفيد بأن هذا النص جاء رمزاً بالاختيار بقصد أو بغير قصد للدوافع التالية وكأنه يقول: إن كان سوء الفهم للنص الصوفي مدعاة للتكفير، فليقف العقل شاهداً موضوعياً بين الظاهر والباطن، وليكن مؤوّلاً للمعنى باستذكار الشعار المبطون في المصطلح ليتبيَّن الحقيقة. كما في تأويل ابن عربي للآيات القرآنية في فتوحاته[١٠٠]، أو في تأويل الآيات نفسها وما شابهها من القرآن في كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار[١٠١]. وكأنه يطلب أن لا يغيب العقل بين إفعل ولا تفعل، بين الـ يجوز والـ لايجوز، وذلك باستقراء الشرائع وتوحيدها في الشريعة المحمدية، فيلغي الشبه (كأنه هو وليس هو)، والشبهات التي تفرق السبل. هذا الفعل هو المجاهدة، والمجاهدة العقلية لا تقوم إلا على المجاهدة النفسية؛ والمجاهدة هي الجهاد في سبيل الحق وإقراره.

لذا كان التبليغ بالإختيار، ولأنه مؤمن بالحق، ولأن الإيمان هو: في لزوم الصمت إلا عن الخير [١٠٢]، وان يحب لأخيه ما يحب لنفسه [١٠٣] ولأن الدين نصيحة [١٠٤] من باب الأمربالمعروف والنهي عن المنكر [١٠٥]، فكان إختيار الصوفي للتبليغ ضرباً من الإحسان، كما أن إختياره للرمز أيضاً ضرب من الإحسان، خوفاً على أخيه مما لا طاقة له فيه، وخوفاً على هذا العالم، فكان فعله في باب الجهاد.

هذا السيف الجهادي في سبيل الله - الحق، هو نفسه السيف العادل في المجتمع، لقد وجد الصوفي في لعبة الرمز القسري والإختياري، وسيلة بلاغية عادلة لكل الناس، عدل بينهم بالحق، أفاض في أوعيتهم على قدر إستيعاب كل واحد منهم، تماماً كما جاءت الرسل بالرسالة لكل الناس في كل زمان ومكان حتى قيام الساعة.- ﴿**وليعلموا أنما هو إله واحد**﴾[١٠٦] و﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾[١٠٧] و ﴿**ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه**﴾[١٠٨]. وبأن الله أمر كل عباده (كل الناس) بعبادته..«ولا يأمر بالعبادة إلا من هو موصوف بالوجود، وجعل الوجود للرب، فحصل ذلك الاسم بين الله وبين التهليل وجعله مضافاً إلينا إضافة خاصة للرب»[١٠٩]، «فقد كان لله هذا الوصف (الوحدانية) ولا أنت (حين لم تكن مسلماً وكنت ذراً في صلب آبائك الرسل)، وله هذا الوصف وأنت أنت»[١١٠] (وأنت موجود الآن مخاطباً منه كمسلم). وبقول الله «فليعلموا أنما هو إله واحد، إنما يلزم أهل كل زمان الإيمان، فعم بهذا الكلام جميع العلماء بتوحيد الله المؤمن منهم من حيث ما هو عالم به من جهة الخبر الصدق الذي يقيد العلم لا من جهة الإيمان»[١١١].

إن الغاية الرمزية بالاختيار عن قصد، أو غير قصد، جاءت من الغاية القسرية لتكون المعبر للآخر عند كل من المخاطَب الخاص والمخَاطب العام ما بين الظاهر والباطن، أو من الظلمات إلى

النور.

إن لعبة الرمز ما كانت في هذا الحال إلا لأمرين، «لتوقع الضرر (التكفير) أو لعدم الاحترام»[١١٢] (المهانة من الناس أو السلطة وصولاً للقتل والتنكيل)، كما حصل مع الحلاج المقتول أو رابعة العدوية التي كفّرت مثلاً[١١٣].

فالرمز إذن هو غاية إبلاغية وساطية كجسر للعبور أو سفينة أو خيط وصل أو حركة أو لعبة فعل (رمي، وصل)، ما بين الموضوع والمضمون، ما بين الظاهر والباطن، أي: أداة وصل بنائية للنص الصوفي وبيانية لما خفي وستر إن بالإشارة أو بربط الشعار الملصق بالمصطلح بالحدث القديم الذي بُلي معه المعنى. ومن هنا يتبين موقع الرمز والمصطلح ووظيفتهما في النص الزهدي - الصوفي إن جاء بوعي مقصود في شكل الرسائل، أو بوعي غير مقصود تحت تأثير الوجد والانفعال الكشفي للتجليات الرمزية المستعصية في شكل الشطحات. فكان الأول في موقع «من وقف في الصف الأول عاين صفوف الأرواح في غاية الاعتدال»[١١٤] أما الثاني فكان في موقع «الصف الأول إمام متبوع فالزمه»[١١٥].

موقع الرمز والمصطلح في النص الصوفي، إن بالتبادل أو بالتقابل والتنازع:

يتبادل الرمز والمصطلح مواقعهما في النص الزهدي - الصوفي، كما يتبادل الظاهر والباطن مواقعهما ليشكلان الحقيقة الكاملة. فالوجود حسب رأي ابن عربي «منزلان، والعمارة واحدة، فإن شئت قسمتهما على السواء بين المنزلتين، وإن شئت رجّحت»[١١٦]، مشيراً إلى أن الكتابة واللغة واحدة إن في اللوح المحفوظ (فوق) أو في الرقيم (تحت في الدنيا)، فالأول هو الأصل، والثاني هو الصورة أو ظل الأول، أما الضمير (أنت) المشار إإليه بالتاء الموصولة للمخاطبة في فعل «شئت» (الإرادة المصحوبة بالقدرة والهوى)، المصاحب لفعل «قسّمت» (أي قابلت)، يدل على أن التقسيم يحتاج إلى مواهب عقلية علمية عالية - رياضية - لا تدعو معها إلى الشك أو الظن، وإلاّ كان الاختيار الثاني وهو في فعل رجّحت القائم على قبول أحد المنزلين (أي الموضوع الظاهر والمعنى المبطون)، أي أن الدليل واحد على الحقيقة، لأن العلماء يقولون: «ليس بيني وبين ربّي فرق إلاّ أني تقدمت بالعبودية»[١١٧] (يعني ليس بين الحق والمظاهر فرق إلاّ أنه مقدَّم عليها بالذات وهي متأخرة عنه بالإعتبار، مما يعني أن كل منهما مربوط بالآخر، وهذا بيان الغنى في عين الفقر، وبيان الفقر في عين الغنى، أشار إلى هذا المضمون ابن عربي في فصوصه نظماً، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية:

فالكل مفتقر ما الكل مستغني	**هذا هو الحق قد قلناه لا نكني**
فإذا ذكرت غنياً لا افتقار له	**فقد علمت الذي من قولنا نعني**
فالكل بالكل مربوط فليس له	**عنه انفصال خذوا ما قلته عني[١١٨]**

وبالجملة لا زال الوجود الحق ظاهراً وباطناً، أولاً وآخراً. فاسمه تعالى «الظاهر» هو مجلى الاسم «الباطن»[١١٩].

أما كيفية ارتباط العالم بموجده، فهو بعينه ارتباط الجسد بالروح وارتباط موجده به من

حيث الحقيقة والذات وهو ظهوره بصورته من حيث المراتب.. من الرحمان الذي هو مبدأ الفيض على الكل.. حتى «الرحيم»- الخاتم، الذي تتعلق المراتب بظهور من هو رحمة للعالمين (محمد (ﷺ)) .أما كيفية رجوع الأمر كله إلى الحق بعد نسبته إلينا فالأمر الإلهي هو الإيجاد المعبَّر عنه بـ «كن» والتدبير هو المسمى شأناً فالتنزل في مراتب التعينات باسمه «المبدئ» هو الإيجاد والعروج باسمه «المعيد»، هو التدبير، فالأمر الإيجادي يرجع إليه كله بالتدبير الذي هو شأنه في صورة الإنسان الكامل.. ويعبر عن الإيجاد والتدبير معاً بـ «الأمر»[١٢٠]، كما قول الله: ﴿**وإليه يرجع الأمر كله**﴾ [١٢١].

فبالقياس أو الترجيح بين المنزلتين، أي بالمقابلة العلمية أو العملية، تكون النتيجة واحدة لقول الله سبحانه: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق..**﴾[١٢٢] وفي كلتي الطريقتين سيتعرف على الكون المطلق بصورة الإنسان الكامل وسيتعرف على الكون الصغير (الإنسان) - الإنسان الكامل - (وفيك انطوى العالم الأكبر)[١٢٣].

والشاهد على ما سبق قول البسطامي عن عمارة الدار جواباً على سؤال كيف يكون من غرق في اللجج؟، قال: «يغرق على رؤية الخلق حتى يتعطل عن عمارة الدار»[١٢٤]. المقابل لما قاله ابن عربي: «وقفت على ساحل هذه اللجة، رميت ثوبي وتوسطتها، فبقيت واقفاً لا بنفسي»[١٢٥]. والمعنى واحد في القولين: التعطيل والوقف - العمارة والنفس، أما المنزلتان فهما في عين الحقيقة عند ابن عربي أشار إليها بـ «توسطتها»، بينما عند البسطامي بالطريقة: الغرق.. حتى، أي الغوص نحو عين البئر، أو عين البحر، إشارة إلى العين الأم؛ وهي عين الحياة أو عين الحقيقة[١٢٦] أو الجفر، ولا تكون إلا في وسط البحر في قعره؛ لذا كان التوسط وكان الغرق رمزاً يذكر بالشمار.

أما الماء فهو الحياة والحياة بالنسبة للموجود مرتبطة بزمان وجوده. فالماء إذن هي ماء المني في صلب الدهر من آدم حتى الزمن الحاضر، بالتالي يعني الغرق كان في سجل تاريخ الرسل وصولاً إلى عين الحقيقة الجمعية الرسول(ﷺ) ومنه الوصول إلى عين عين الحقيقة (الجفر)؛ متصل المتناهي باللاّمتناهي.

إن لعبة الرمز هنا استغلت الرمز (الماء = الحياة)، لتشير إلى الشعار في قوله عز وجل: ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾[١٢٧]، لتذكِّر بماء الحياة، ماء المني، ويصير البحر هو المد الزمني المساوي للمد الذري في الصلب (أي)، في الأرض: أي الإنسان. كما استغلت الغرق بمعنى الاستغراق في الولوج مستعينة بـ حتى الاستمرارية بمعنى «إلى أن». أيضاً استغلت معنى التعطيل أي السكون والوقف، لا عن الحياة، وإنما عن استمرارية بناء العمارة، لأنها تمت بتفكيك لبناتها، أي الكثرة في سبيل الوحدة حين وصلت إلى الوحدة الجامعة للكثرة.

إن الرمز المستغل في النص الصوفي هو من ضروريات العلم الوقفي وضروريات الحرص من عيون السلطة وآذان الفقهاء الظاهريين، كما في كلام البسطامي لمحمد الراعي بعد أن سمع أنه يحفظ كلامه ويحيكه لكل أحد فربما ينكره بعضهم. فقال له أبو يزيد: «لا تذكر كلامنا مع كل أحد. دعه تكلمه مع الجمال في الصحراء. فلم يحك بعد ذلك. فإذا خرج وهاجهُ وغلب فيه، يذكره مع الجمال فتجيؤه الجمال فيصغين إليه وإلى ذكره ذلك»[١٢٨]. مغزى هذا الحديث جملة

أن كلام الصوفية وقف على أصحاب هذا العلم، وبأنه مستعصي الفهم على اصحاب العقول المحدودة بالرسوم[129] (أي العلم الظاهر) أما دلالات الرموز فيها فهي في: «لكل أحد»:

والمقصود الزاهدون الذين لم يتصوفوا بعد أو لم يدخلوا الطريق، فيخاف عليهم الالتباس «وذلك لضيق وعائهم ووقوفهم على حد علمهم»[130]. فإذا خرج وهاجه وغلب فيه: «إذا خرج»، أي: إذا خرج عن وجوده، وهذه «منزلة التوحيد وهي أن لا يشهدك الحق إلا إياك»[131]، أي لا يطلعك على وجودك[132].

«وهاجهُ»: أي اندفاع الشعور بأعلى من الواقع بألف مرة لذهوله من شدة وجلالة المشاهدة والمكاشفة والتجليات حيث «يجد ذاته وجداناً صريحاً سارياً في الكل ومحيطاً بالكل، بل يجدها عين الكل»[133].

«وغلب فيه»: أي «إذا بدا الشاهد وفني الشواهد وذهب الحواس»[134]. ومعنى جملة- «وإذا خرج وهاجه وغلب فيه» - يعني إذا بلغ مرتبة الشطح، والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة، والعارف يكون بمشهد الحق «إذا بدا الشاهد وفني الشواهد وذهب الحواس»[135].

«دعه»: أتركه، خل عنه، دع الشطح يخرج لهيجانه وغلبته عليك.

كلمه مع الجمال في الصحراء: أي مع السالكين في رحلتهم نحو الذات - أما الصحراء فهي عكس المدينة، أي كلمه مع أهل الحقيقة لا مع أهل الرسوم فالصحراء (الكلمة الإلهية) لا رسوم فيها، واحدة لا تتغير ولا تتبدل، بينما المدينة أو المصطلح المادي رسومها مدنية من صنع إنسان الأرض قابلة للتغيير.

هذا النص - المقولة - يتمتع بحضور قوي ابسيكولوجي (هاج وغلب)، يفيدهما معنى الخروج ليصير كلاماً منطوقاً (الشطح)، الذي لا يناسبه مكان إلا الصحراء بجغرافيتها الملائمة للوجد والشعر، والتقاء الأفق بالأرض في فضاء واحد. كما يتميز بحضور المقاربات الدلالية لـ «هاج وغلب» من ناحية ولـ «خرج وتكلم» من ناحية أخرى ولكل من الناحيتين معاً، لأن خروج الكلام لا يكون إلا بعد هياج الفكر وغلبته مما يعني أن الكلمة غلبت الإرادة التي أرسلتها وخلّت سبيلها، كما يتميز أيضاً بحضور استقرائي للميثولوجيات يربط معنى الخروج كدلالة للخلاص والعبور «من إلى»، إن في خروج نوح من أرض الطوفان إلى أرض النجاة، أو في خروج موسى بقومه من مصر إلى أرض السلام، أو عبوره بهم نهر النيل، أو في خروج عيسى (ع) من عالم المادة (الظاهر- المصطلح، الجسد) إلى عالم الروح (الشعار-المعنى)، أو بخروج جلجاميش يبحث عن نبتة الخلد بعد أن غلبه الشوق الهائج في صدره إليها[136]،أو بخروج محمد (ﷺ) من أرض عبادة المصطلح- الكعبة - الوثن - إلى أرض الشعار- يثرب، الإيمان وهو خروج من الجهل إلى العقل، أو باستخدام الصورة العربية البدوية للصحراء والجمال والرحلة، مذكّراً بالطلب الحثيث الى الماء (الرزق، الحياة، العلم)[137]، مستنداً إلى الصورة الذهنية واختصار المعنى في صوت النياق الشادّة في المسير تنادي بـ(ياهٍ ياهٍ)، ومعناها (يا الله، ياهو في اللغة السريانية)[138].

هذا النص ببنائه تكاملي، ينطلق من الأفعال المتدرجة من الباطن إلى الظاهر، متعلقة بالضمير هو، كما في فعل خرج، ثم هاج، ثم غلب، ثم الأمر بالاسترسال أو الاستسلام لهذه الحال

وتخلية سبيلها في (دع)، أما الضمير (هو) في دعه، فيعود إلى الغالب على الإرادة عند محمد الراعي، لأنه من المجهول (هو) الذي بُني عليه فعل الهياج والغلبة، وله الاسترسال والخروج؛ ومنه الكلام آخر الأفعال المنسوبة إلى محمد الراعي وواحدة المنطلق من الخروج. ففعل الخروج والكلام، يفيد بأن البناء هو دائري واحد القطبية منه الفتح والختم(١٣٩)، ليشير الى أن الشطح هو صفة العارف والعارف هو الواصل إلى عين الحقيقة، مع التأكيد على أن هذا العلم وهبي؛ وقف من الله على علمائه الذين خصّهم بآياته. مع أن البناء تام وأشبه بقصة قصيرة عادية الألفاظ والمعاني والدلالات، إلاّ أنها تحتاج إلى قراءة جديدة مستعينة بالدلالات البسيكولوجية والأيديولوجية والعقائدية، لتتقاذفها جميعاً في مقابلات دلالية متكافئة، تغني الغاية المقصودة من المعنى العام للفكرة، أو المعنى الخاص للفظة الإستعارية، أو المجازية، أو المصطلح في الرمز المسقط على كل منها كوسيط بين متشابهين بمقتضى علاقة هذه القراءة، التي لا تأتي إلا بعد رصد بنيوية النص، وهي لا تهدم نظامه البنيوي، بل تزيده غنىً، فالعقل المنظَّم هو المفتوح على المطلق واللاحدود واللانهاية؛ وإلا كان موجهاً ضمن قيود تمنع النص من كونه كشفاً للكامن أو الخفي، يمحي الفواصل بين عالم الكون والفساد وعالم المثل؛ ليجعلها عالماً واحداً موحداً.

والغرض الصوفي - التعريفي في هذه المقولة أو النص أو القصة القصيرة «إن الحقائق ليست بجعل الجاعل، وإن القابل والفاعل في الحقيقة، هو الله لا غير»(١٤٠) وإلى هذا أشار ابن عربي في فصوصه: «وما بقي إلى قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس»(١٤١). مما يعني أنه يوافق البسطامي، بأن الكلام هو «مجعولية الحقائق والمظاهر إلى الخارج (أي الوجود في الخارج)، تكون بظهور الفاعل (المطلق) بصورتها (الإنسان)، أي بجعلها موجودة في الخارج»(١٤٢) في كلمة «كن» فإنما قول الله لشيء إذا أراده أن يقول له: «كن» فـ «يكون»(١٤٣)، لأن (له) ضمير عائد إلى الشيء الموجود في العلم المعدوم في العين، فإذا أراد (الحق) ظهوره في العين يقول له «كن» في العين، أي في الخارج.. فيصير الشيء في الخارج على ما هو عليه في القابلية والاستعداد(١٤٤). أي أن الخروج لا يكون إلا بعد هياج بالهوى المتبادَل للأمر، وبعد الغلبة، غلبة الأمر على الإرادة وتوحّدها فيه، أي في بحر المشيئة الإلهية.

من هنا خرجت نظرية الفهم. التي طرحت نفسها في عرض «تقنية الفهم التتابعي» للنص الزهدي - الصوفي، في الدراسة القصيرة حول: كلمة، parole , logos، والمشار إليها في باطن: الكلام مجعولية الحقائق والمظاهر إلى الخارج وفي باطن حوار البسطامي مع محمد الراعي.

هذا النص في قراءته الاستشرافية لبواطن المعاني والدلالات وربط العلاقات الدلالية بين المصطلحات كشعارات قديمة لا زالت ملتصقة بها، هي التي (القراءة) تمنح للنص هويته الحقيقية باستنزاف الدلالات ومقابلتها دون المس بالصنعة البنائية للنص. وبالمعنى المستخلص من القراءة الجديدة تُحصَّل فلسفة وحدة الوجود ومبادئها ومراحلها وطريقتها وتراتبية منازلها السلوكية كاملة وواضحة في هذه المقولة، أو النص الحواري القصير، أو القصة القصيرة التي تحمل «المناسبة، العقدة والحل» وهي نفسها المراحل العلمية المشار إليها في الفصل الأول، حول

تسمية الصوفية المطروحة.

إن التنازع بين الرمز والمصطلح، كما في «دعه»، بين السلب والإيجاب بأن دعه: أي امسكه عنه ولا تمسكه، وبنفس الوقت دع كل أحد: أي أمسك عنه الشطح، وادعه نداءً، حين يصير جملاً أي سالكاً متصوفاً. ويتنازع الرمز في مصطلح الجمل، فهو سفينة الصحراء المقابلة لسفينة البحر عند نوح حاملة الأنثى والذكر، وعند موسى والخضر السفينة المخروقة، فواحدة أصابها الرتق فنجت، والثانية أصابها الفتق فنجت أيضاً من سلب القراصنة. ففي الفتق والرتق النجاة، فمن الرتق الفتق ومن الفتق الرتق، وهذا التنازع بين الضدين هو سر الحياة والخلاص؛ في تنازع الروح بين الحياة والموت، تنازعاً تآلفياً، أو بتنازع الأمر في «دع تكلم» بين آمر ومأمور، يتعلقان في عين المشيئة الواحدة للأمر - الماء، الكلمة، العلم - كتعلق الأمر بفعل الخروج الذي كان بداية قول البسطامي، المتعلق بمسببات غيبيَّة كمنت قبل الخروج ب، فعلي «هاج وغلب»، تربط التشابه الإنفعالي فيهما بخروج الكلمة التي هي علة البيان مع الجمال، وهي المعلول لعلّتي «الهيجان والغلبة»، اللذين لا يرمزان إلا إلى المشيئة المقرونة سابقاً في باطن الكلمة قبل ظهورها في الخارج، بالـ هو، والإرادة في القدرة الإلهية الموهوبة لهذا القابل الذي هو نفسه الفاعل للأمر.

هذا الحوار القصير بين البسطامي ومحمد الراعي قائم على تبادل المواقع بين المخاطَب والمخاطِب لوحدة الحال (العلم والشطح)، وبين واحدهم المخاطَب وبين فعلي الشوق أو الهوى (الهياج)، وفي، الإرادة الغالبة الملفوظة كلاماً التي ترمز إلى الإرادة الإلهية لأنهما في حضرتها وفي عينها، فهي المخاطِب (الحق). كما تدور القصة في أشخاصها وناسها الزهاد أو الفقراء أول مرتبة الصوفية المرموز لها في «كل أحد»، وبين السالكين على جادة المعرفة وهم المتصوفة المرموز لهم في لفظة «الجمال»؛ وهما معاً المخاطَب في حالتي الفهم السلبية (عند الزهاد - الفقراء) والإيجابية (عند المتصوفة رواد الطريق).

وبالتالي إن النص بحكم خروج اللفظ كلاماً، فقد وصل للعوام سمعاً، فهو مخاطَب عبر الزمن المددي للصوت نقلاً إلى الآذان، مسجلاً في ذاكرة العقل لكل حي. أي أن هذا الحوار يدور بين مخاطَب غيبي من باطن الكلمة القائمة على فكرة واحدة متبادلة، بين خالق ومخلوق يتآنسان ويتآلفان، وإلا لدمرت الفكرتان بعضهما ولما خرجت للظهور كلمة أنسية، إلى مخاطب غيبي ما ورائي مكمون في الزمن الممتد حضوراً في حضوره وغيباً في كمونه في الصلب الآدمي.

فالحديث أو الخطاب هو ما ورائي محض أساسه الكلمة الغائبة في الضمير المستتر في «كن» (﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾[١١٥]).

وعلى هذا يمكن فهم معنى المصطلح من أي قاموس لغوي متخصص، ولكن الفهم الباطني للمصطلح بمفهومه الكامل الواضح الجلي، لا يفهم إلا بفهم الرمز المسقط على المصطلح أو بفهم المصطلح المسقط على الرمز (كما في أسلوب رابعة العدوية حين أسقطت مفهوم المصطلح «الكعبة» على الرمز «الحج»، ففهم من قصدها بالإشارة إلى أن المراد من الحاج هو «قصد» الله أي «معرفته» وقصد الله لا يكون إلا بمعرفته، وعند قصد الله بمعرفته الوصل، والوصل لا يكون

لغاية التمتع بحور العين ومتاع النكاح «في شغل فاكهون»، بل يكون بالحب الخالص القائم على رضا الحبيب على المحب، وهذا هو المراد - الغاية التي يريدها الحاج القاصد، وبحرمانه من الوصل تكون جهنم له بالطرد والهجر وعدم الوصل[١٤٦]).

مما يعني أن معرفة أبعاد المصطلح الصوفي لا تكون إلا بمعرفة مفهوم الرمز المسقط عليه كأداة وصل بين المصطلح والشعار تساوي الرمز[١٤٧]، ولا يكون ذلك إلاّ بتتبّع حركة الصوفي في «زمكان» النص وناسه.

خلاصة الفصل:

يبين الفصل الثاني إذن مفهوم الزهد (أرضية تقنية المتصوف السالك نحو الصوفة - الغاية)، عند الزاهد بإعراضه عن الدنيا وزخرفتها/زخرفة المصطلح التي جاءت عرضاً في النص/الكلمة، أو التفسيرات المنتجة للقراءات العديدة من مفاهيم مختلفة شوهت النص، وجعلته عرضة للتشكيك (المنطق) والاستفهامات (الفلسفة)، والبحث عن النتائج - الأجوبة (الجدل الكلامي)، وأحياناً المحاكمة (التكفير والتبرئة) في دائرة منظور العقل الحامل للكلمة، والمصدق للحقيقة الكامنة في النص التي توارت خلف خيوط عنكبوت ظاهر المصطلح؛ عمداً أو قسراً.

لذا، كان لجوؤه إلى عزلته - أوى إلى ركن شديد - توكلاً على الله مبدؤه ومرجعه، ليلج الكهف - عالم داخل المصطلح في رحلته التأملية داخل هذا البناء الحروفي للكلمة (جسده - الـ يكون - الأنا الصغير)، يتتبع نظامه البنائي مترجلاً النفس/المصطلح لئلا يقوده إلى الزخرفة الجمالية (عرض النص)، راكباً عقله الرافض للرسوم المستحدثة (الظاهر)، من الإنسان المتأله - إله الأرض، الأنا الأنانية المتألهة بسلطان التكفير والقتل والتشويه والفقر، التي يقود بها الناس إلى الـ يجوز واللايجوز - الـ إفعل واللا تفعل، بأحكام تشريعية دينية وثوابت فكرية دعَّمها بألسنة فقهاء وفلاسفة ومفكرين، حامل مفهوم العدل justice ولكن من مفهوم الـ يجب - التصويب، الصح، الـ يجوز - justesse حسب مقتضى حال السلطة، لا حال الإنسان العام الذي لا يتعارض مع الدين، الذي جاء للإنسان خصوصاً - الكلمة، أو التي جاءت عرضاً من غير عمد بيت العنكبوت، وبيضة اليمام الحديثة خارج غار جبل ثور، فأبطلت منطق النظر العقلي، وحالت دون دخوله عالم الحقيقة الباطنة داخل الغار - المصطلح، لسترها المعنى الذي هو من قدسية الله محمد(ﷺ)، والمؤمنين به ، فأمنة الـ يكون الظاهر من أمنة الـ يكون الباطن، رمز إليه النص ليخص به أهله (الراسخون بالعلم)، في آيته «إذ هما في الغار، إذ قال لصاحبه لا تحزن إن الله معنا» فأنزل سكينته يربط بها على قلبه، فالراكن في الركن الشديد المتوكل على الله، لن يكون لوحده، وسيصاحبه التأييد الكشفي، يتوسّل بمحمد(ﷺ) برباط الإيمان بالكلمة العليا.

حينها فقط أدرك السالك أن المعنى يبطن فيه «هو»، الـ «يكون»، هذا الإنجاز العظيم الإنسان - الصرح البنائي/الكون، معتمداً على قوله عز وجل: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم لعلهم يتفكرون**﴾، أي بالمقابلة والمماثلة.

هذا هو مفهوم الزهد التوكلي على الله، الثائر على المفاهيم التقليدية - الأعراف الاجتماعية

المتناقضة التي شوهت المفهوم الديني بالتفسير لا بالفهم، وما جاء النص إلا بلغة أهله ولغة معضلاتهم الحياتية الآنية، ولم يطلب التفسير بل الفهم.

إن غباء «التفسير» لرسوم الكهف الخارجي (غار جبل ثور)، أعمت نظر المنطق في بحثه عن القديم والمستحدث من خيوط العنكبوت البزاقية الرطبة واللامعة في وجهه، شمس النهار (المجهر)، وبيضة اليمامة الجديدة الدافئة، الرطبة من ماء ودماء مبيض اليمامة. كذا المفاهيم - التقاليد المفروضة على العاقل المريد لله بعقله المقبل لا عقله «المدبر»، توجب تكفيره عند السؤال أو التحقق أو الاعتراض، فكيف برفض ما اعترى النص - الكلمة، المصطلح والمعنى - من تشويه الحواشي وعرض النص، وإلا لما لم تتفق الكلمة مع المعنى؟ والمعنى واحد والمرسَل إليه واحد (المضاف إليه)، والمرسِل ما كان إلا واحداً، والمرسَل ما كان إلا واحداً بدليل عدم تكذيب واحدهم للآخر؟ هل عدم اتفاق المرسَل إليه فتكثَّر، دليل عليه بأنه تكبر على المعنى تكبر أنا المقدس، نال قدسيته من جبة وقفطان أو ثوب راهب أو صدرية حبر إسرائيلي فصارت هي النص، الكلمة (المصطلح والمعنى)؟

إنها ثورة من جبل ثور، يعلنها الزاهد بالظاهر، يدعو إلى دخول عالم غار جبل ثور، ليتوغل غوراً في باطن المصطلح (عالم بناء الكلمة)، وصولاً إلى المعنى (الكنز الشخصي)، المقصود من النص، الكلمة «كن»، التي لا بد للوصول إليها من السفر حسب تفسير رموز رؤيته التي أعلمته بوجود الكنز، يشد إليها كالصقر في عينيه الثابتتين على الفريسة (الغاية)، إذ «حيث يكون كنزك (غايتك) يكون قلبك»[١٤٨].

هذه الرحلة هي من المغرب (الظاهر، الشاهد على غروب المعنى، بشهادة الصبح على علته - الفجر)، إلى المشرق (الباطن، علة الظاهر - الصبح)، بتتبع الخطوط المتكثرة أنواراً - المعارج المرات/الإشارات اللغوية - بحروف بنائية الكلمة المنعكسة نوراً من تردُّد النور الأول بين حدّي الليل والنهار (مكان الإيلاج) الأبيض والأسود، الظاهر والباطن للكلمة، واحدة الأول والآخر في باطن الصبح أو الفجر، برباط مخارج الأنوار المتلونة المتعلقة بالمخرج الواحد للكل - قلب الكلمة الباطنة ذي المعارج - بين حدَّي الأسود (الظاهر) والباطن (الأبيض) المصطلح والمعنى، فيشهد أخيراً عودة الأسود إلى قلب الأبيض (المعنى)، «المبدأ الذي يحرِّك كل شيء»[١٤٩].

هذه الإشارات علمته اللغة الكونية، لامتلاكه روح الكون من الفكرة المتكررة في ألوان الصبح النورانية، المتعلقة ببعضها تعشُّق الكل للواحد وهي: «إن الأشياء جميعها ليست سوى تجليات لمظهر واحد - أوحد»[١٥٠]، فلم كل هذه الألوان (الأحوال)، وهذه الخطوط (الإشارات)، وهذه الروابط (التمكينات)؟ ومن قبل سأل رجال العلم خارج كهفه (الدنيا)، «لم كل هذه الكتب؟»[١٥١] فأجابه رجل العلم، عالم دنيا الكتب «دون أن يكون مقتنعاً تماماً بإجابته: لكي تساعد على فهم تلك الأسطر القليلة»[١٥٢]؛ أي خطوط دوائر الأنبياء/الآباء وتعلقهم في الكلمة العليا الواحدة-الحق.

إن اللغة الكونية، روح الكون، هي التي جعلته يفهم الإشارات ويتبعها متلوناً بالحال أحياناً وبالصفة الإسمية أخرى، متجهاً نحو المعنى لاستخلاصه مفهوم الكلمة. كيف؟ بتَفَسه، بنفسه

للكلمة، حين جال في عالم نطقه للكلمة (منطقه) الـ يكون الظاهر عائداً به إلى الوراء، تكوُّنه نيَّة (فكرة)، شهد بتجزُّئها وفي بنائيتها التكوُّن الأساس الفعلي التصويري لماهيتها (باطن الـ يكون الأول داخل كن - عالم الفكر والإبداع)، حتى صارت رأياً ثابتاً في عالم التصوير الراسم لحدودها الجغرافية التاريخية (ظاهر باطن الـ «يكون» في عالم «كن»، عالم التخيل) فأدرك معنى «يتفكرون» من الماهية الأولى، ومعنى «يرون» (الرأي)، من الثانية ثم أدرك بربطهما معنى «يعقلون»[١٥٣] من تحصيل المعادلة التالية:

إن تحقق الفكرة في عالم «النية» (مبدأ الغاية)، أخرج إلى عالم «الرأي» (المشاهدة) الصورة الكمالية وتمامها باطناً وظاهراً في «الكلمة الواحدة» (مصطلحاً - بناء/الصورة سكناً للغاية/المعنى) في الداخل. حين سمحت (الكلمة) والمبدع لها (الله) من أرضية الفعل للغاية المتحقِّقة أصلاً في أرض «كن» (القوى المتخيلة والقوى المفكرة)، أرض الخطاب المتبادَل بأمر الهوى الواحد وقدرة الهِمّة الواحدة (الهم + الهمة = المهمة)، بإنتاج الأمر الواحد (كن) خارجاً - متعيناً، بخروج الكلمة نطقاً من الحلق مصاحبة للنفس (روح الكون)، في الهواء (مجرى الوحي: الخطاب المتبادل (السابق) «ن» الصدر/كهف التصنيع البديعي (القديم/العروة) «إلى» الحلق (الكون القديم/المحدث/الذر)، «في» الخارج (الكون الحديث/العروى الوثقى)، بعزيمة الربط «بـ» اسم/وسم الله الواحد (سكينته = رعايته = العزيز الحكيم)، كوناً ظاهراً (فكرة مرئية - تحقيق)، منظوراً من الله - الإنسان «الأنت».

لذا كان قول إبن عربي: «كم بين من يقول أنا وأنت وبين من يقول أنت أنت»[١٥٤].

أليس قول البسطامي: «جمعت أسباب الدنيا كلها فربطتها بحبل القنوع ووضعتها في منجنيق الصدق ورميت بها في بحر الإياس. فاسترحت»[١٥٥]. هو اختصار لكل ما فصل سابقاً؟ يعني فناء أنا في هو (الإياس)؛ ثم هما معاً في الـ أنت؟

الهـوامـش:

١. لسان العرب، ابن منظور مادة رمز، عكساً.

٢. سورة آل عمران، آية: (٤١).

٣. سورة مريم، آية ٢٦ و ٢٩.

٤. أنظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج (١)، الباب السادس والعشرون في معرفة أقطاب الرموز وتلويحات من أسرارهم وعلومهم في الطريق. ص: ١٨٨. دار صادر، بيروت، لاط، لات.

٥. لسان العرب، ابن منظور، مادة رمز عكساً.

٦. (C.D. Comp) Hachett, Symb; et larousse illustre', symb, p:299

٧. Larousse illustrée p:299

٨. موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج(٢) ص: ١٤٦٢. فلسفة هايدغر مارتن.

٩. م.ن. ج: (٢). ص: ١٤٨٨. ترجمة فلسفة هوسرل.

١٠. أنظر الحكمة الهرمسية (وهي أصل الأفلاطونية والفلسفة اليونانية)، موسوعة الفلسفة والفلاسفة. ج(٢). ص: ١٤٧٢.

١١. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج(١). ص: ١٥٧ - ١٦٤.

١٢. موجز تاريخ الفلسفة، ج (١). ص: ٩٥ - ١٠٣ (راجع للتوسع).

١٣. م.ن.

١٤. م.ن. ص: ٩٥ - ١٠٣ راجع للتوسع.

١٥. الفتوحات المكية. ابن عربي. ج(١). ص: ١٨٩.

١٦. م.ن. ص: ١٨٨ و ١٨٩.

١٧. م.ن.، ج(١). ص: ٣٢٧.

١٨. الفتوحات المكية، ج(١). ص: ٣٢٥.

١٩. م.ن. ص: ٣٢٥ - ٣٢٦ وأنظر ما بعدها للتوسع.

٢٠. موجز تاريخ الفلسفة، ج(١). ص: ٧١.

٢١. راجع م.ن. ص: ٧٥.

٢٢. راجع الفتوحات المكية، ج(١). ص: ٣٢٧.

٢٣. م.ن.

٢٤. النظريات الجمالية. د. محمد شفيق شيا. ص: ١٨. منشورات بحسون الثقافية. بيروت ١٩٨٥.

٢٥. م.ن. (كانط). ص: ٤٢ و ٤٣.

٢٦. م.ن. ص: ٤٩.

٢٧. م.ن. ص: ٩٥.

٢٨. م.ن. ص: ١٢٧ - هيجل.

٢٩. شطحات الصوفية. عبد الرحمن بدوي. ص: ٢٦، دراسات إسلامية، الكويت، ط (٣)، ١٩٧٨م.

٣٠. م.ن. وأنظر في مجموعة الرسائل، المسائل، ص: ٦٢ و ص ٨٠.

٣١. الإنسان الكامل، الجيلي. ص: ٢٠.

٣٢. سورة العنكبوت، آية: ٤٢.

٣٣. أنظر الفتوحات المكية. محي الدين ابن عربي، ج(١). ص: ٢٨٧.

٣٤. م.ن. ص: ٢٨٧.

٣٥. سورة طه، آية: ٥٦ و ١٢٨.

٣٦. آل عمران، آية: ١٨٧.

٣٧. سورة العنكبوت، آية: ٤٢.

٣٨. لسان العرب، ابن منظور. مادة صلح، عكساً.

٣٩. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١٢.

٤٠. رسائل ابن عربي، كتاب الأسفار. ص: ٣.

٤١. م.ن. ص: ٧.

٤٢. سورة التوبة. آية: ١١٢.

٤٣. راجع لسان العرب، ابن منظور، مادة سفر، عكساً.

٤٤. تفسير الجنيد منقول من رسائل ابن عربي، رسالة الإسفار. ص: ٢١.

٤٥. م.ن.

٤٦. الفتوحات المكية، ابن عربي، ج(١). ص: ٣١٩.

٤٧. المحجة البيضاء، الكاشاني، ج (٥). ص: ٣١. (كتاب شرح عجائب القلب).

٤٨. رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، من كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار. للشيخ سيد حيدر آملي. تصحيح وتقديم: هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى. ص: ٦٤٤. ترجمة: سيد جواد طباطبائي. إيران ١٩٧٩م.

٤٩. جامع الأسرار ومنبع الأنوار. ص: ١٠٨.

× هكذا في الأصل، قد تكون على وزن فعلان، يقصد منها عين مفاعل النار - عين جهنم النارية.

٥٠. رسائل ابن عربي، الأسفار. ص: ٤ و ٥.

٥١. م.ن. ص: ٩.

٥٢. جامع الأسرار ومبنع الأنوار ص: ١٠٨.

٥٣. سورة يونس، الآية: ٢٢.

٥٤. جامع الأسرار ومنبع الأنوار. ص: ١٠٨ و ١٠٩؛ وانظر كتاب المسائل لابن عربي ١ - ٣٦.

٥٥. م.ن. ص: ١٠٩ و ١١٠. أنظر الفتوحات المكية. ص: ٣٢٢ - ٣٢٥.

٥٦. سورة القصص. آية: ٨٨.

٥٧. رسائل ابن عربي، كتاب الأسفار. ص: ٥ وانظر جامع الأسرار ومنبع الأنوار. ص: ٥٢٤ - ٥٢٥.

٥٨. م.ن. كتاب المسائل. ص: ٢.

٥٩. ابن عربي كتاب التجليات. ص: ٢

٦٠. الفتوحات المكية. ج(١). ص: ٣١٩.

٦١. م.ن، ج(١). ص: ٣٢٢.
٦٢. م.ن، ص: ٣٢٤ و ٣٢٥.
٦٣. راجع. جامع الأسرار ومنبع الأنوار. ص: ٥٢١ حتى ٥٢٤.
٦٤. م.ن، (الأصل الثالث: القاعدة الثالثة). ص: ٥٤٥.
٦٥. سورة الأنفال. آية: ٢٩.
٦٦. جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص: ٥٤٦.
٦٧. م.ن. ص: ٥٤٦ و٥٥٠.
٦٨. رسائل ابن عربي. رسالة كتاب الأسرا. ص: ٣.
٦٩. راجع م.ن. ص: ١٢ - ٣٦.
٧٠. راجع م.ن. ص: ٣٤ - ٤٥.
٧١. م.ن. ص: ٦٨ - ٧٢.
٧٢. الشطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي: ص: ٧٣.
٧٣. راجع، الفتوحات المكية. ابن عربي. ج(٢). ص: ٦٨٩.
٧٤. تحفة السفرة إلى حضرة البررة. ابن عربي. ص: ٨٣.
٧٥. الحديث أورده الغزالي في الإحياء ١٠١/١ ومجمع الزوائد. ٧٩٩/١ نقلناه من كتاب نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي.
٧٦. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٨.
٧٧. م.ن، كتاب الشاهد. ص: ١ و ٢.
٧٨. هكذا تكلم زرادشت. نيتشه. ص: ١٠١. (مع فصل رؤيته الفلسفية عن رؤية الصوفي الفلسفية).
٧٩. برغسون أندريه كريسون. ص: ٤١ وأنظر النظريات الجمالية، المقدمة. ص: ١٨ و ١٩.
- النظريات الجمالية، د. محمد شيا. ص: ٤٢.
٨٠. م.ن. ص: ٩٦.
٨١. م.ن. ص: ١٢٨.
٨٢. م.ن. فلسفة هيجل. ص: ١٢٧.
٨٣. م.ن. شوبنهاور. ص: ١٤٧.
٨٤. م.ن. ص: ١٦٩.
٨٥. ابن عربي، كتاب مشاهد الأسرار القدسية، لوحة (١٧)، نقلاً عن نظرية وحدة الوجود ص: ٤٤٦ و ٤٤٧.
٨٦. النظريات الجمالية. د. شيا. ص: ١٦٩ و ١٧٠.
٨٧. أنظر جامع الأسرار وينابيع الأنوار. ص: ٥١٤ - ٥٢٣.
٨٨. م.ن. ص: ٥١٥ و ٥١٣ وفيه قول عيسى (ع): «العلم في السماء من يصعد فيأتي به؟ ولا في تخوم الأرض من ينزل فيأتي به؟ ولا من وراء البحار، من يعبر فيأتي به؟ العلم مجهول في قلوبكم! تأدبوا بين يدي الله بآداب الروحانيين وتخلقوا بأخلاق الصديقين، يظهر في قلوبكم حتى يغطيكم

ويغمركم»

٨٩. م.ن.، ص: ١١٧ - ١٢١ - القاعدة الرابعة.

٩٠. اصطلاحات الشيخ ابن عربي. الجابي عبد الوهاب (بسام) ص: ١٢، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق الجابي. ط(١) دار الإمام المسلم. بيروت، ١٩٩٠م

٩١. ابن العماد. شذرات الذهب. الجزء الخامس. ص: ١٩.

٩٢. الرسالة القشيرية. ص: ١٨٧.

٩٣. مجموع الرسائل الإلهية، شق الجيب، ص: ٥٢.

٩٤. الكبريت الأحمر، الشعراني. ص: ٤. وأنظر الفتوحات المكية ج(١) ص: ٣١٩ و ٣٢٠.

٩٥. المحجة البيضاء، الكاشاني، ج (١). ص: ٦٦.

٩٦. الفتوحات المكية، ابن عربي. ج(١) ص ٧٤.

٩٧. م.ن. ص: ٧٠.

٩٨. رسائل ابن عربي، رسالة كتاب التجليات. ص: ٢.

٩٩. المحجة البيضاء، الكاشاني، ج (١). ص: ٦٦.

١٠٠. أنظر الفتوحات في تفاسيره للآيات بتأويل الباطن.

١٠١. أنظر جامع الأسرار ومنبع الأنوار. ص: ٥١٢ - ٥٢٣.

١٠٢. صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: ٦٧.

١٠٣. م. ن. حديث رقم: ٦٤.

١٠٤. م.ن. حديث رقم: ٨٢ - ٨٥.

١٠٥. م.ن. حديث رقم: ٧٠.

١٠٦. سورة محمد، آية: ٥٢.

١٠٧. م.ن. سورة آل عمران. آية: ١٩.

١٠٨. م.ن. سورة الأنعام، آية: ١٠٢.

١٠٩. الفتوحات المكية، ابن عربي. ج(٢) ص ٥٣٦ و ٥٣٧.

١١٠. م.ن. ج(٢). ص: ٧٦٤.

١١١. م.ن. ح(١). ص: ٤٢٥.

١١٢. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٤٤.

١١٣. راجع الشطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ٢٣ و ٢٧.

١١٤. رسائل ابن عربي، التراجم. ص: ٣٧.

١١٥. م.ن.

١١٦. م.ن. ص: ٦.

١١٧. رسالة نقد النقود في معرفة الوجود. ص: ٦٦٢. طي جامع الأسرار وينابيع الأنوار.

١١٨. أنظر م.ن. ص: ٦٦١ و ٦٦٢ و ٦٦٣؛ وأنظر رسائل ابن عربي، رسالة فصوص الحكم. ص: ٦.

١١٩. أنظر رسائل ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الرابع (الكلمة الإدريسية)، وكتاب نقش

الفصوص ص: ٣. وأنظر رسالة نقد النقود. ص: ٦٧٠.

١٢٠. رسالة نقد النقود. ص: ٧٠٥ - ٧٠٩.

١٢١. سورة هود. آية: ١٢٣.

١٢٢. سورة القصص. آية: ٥٣.

١٢٣. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمان بدوي. ص: ٩٨.

١٢٤. راجع نقد النقود. من جامع الأسرار وينابيع الأنوار. ص ٦٩٧ (يكون للحقيقة الكلية تنزل مريم في صورة الإنسان الصغير (الذي هو) صورة الإنسان الكبير معنى والذي هو نهاية المراتب).

١٢٥. كتاب التجليات، مجموعة رسائل إبن عربي. ص: ٢٣.

١٢٦. أنظر معنى الماء وماء الحياة والعلم، ينابيع الأسرار وينابيع الأنوار. ص: ٥١٣ وما بعدها.

١٢٧. سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

❖ هكذا في الأصل.

١٢٨. شطحات الصوفية. د. بدوي. ص: ٧٨ و ٧٩.

١٢٩. راجع عوارف المعارف، ص ٤٥ - ٤٩ عن مراتب الصوفية أو درجاتهم.

١٣٠. م.ن. ص: ٣٩.

١٣١. التعرف لمذهب أهل التصوف. أبو بكر محمد الكلاباذي. ص: ١٠٣، نشرة آربري. القاهرة. لاط، ١٩٣٣م.

١٣٢. شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي. ص: ٢٠.

١٣٣. رسالة في الوحدة الوجودية، بهاء الدين محمد بن حسين بن عبد الصمد العاملي (في مجموعة رسائل) نشرها محي الدين الكردي. ص: ٣٢٠ و ٣٢١. القاهرة. ١٩١٠م.

١٣٤. التعرف لمذهب أهل التصوّف. ص: ١٠٤.

١٣٥. شطحات الصوفية. ص: ٢١.

١٣٦. راجع اسطورة جلجامش.

١٣٧. انظر جامع الأسرار ومنبع الأنوار. ص: ٦٤٣؛ وأنظر ص: ٥٤٥ (القاعدة الثالثة).

١٣٨. راجع الشطحات الصوفية، د. عبد الرحمان بدوي. ص: ٢٣ و٢٧.

١٣٩. رسالة نقد النقود. ص: ٦٨٣. وص: ٧٠٨.

١٤٠. جامع الأسرار وينابيع الأنوار. ص: ٦٨١.

١٤١. رسائل ابن عربي. كتاب الفصوص. فص آدم.

١٤٢. جامع الأسرار وينابيع الأنوار. ص: ٦٨١.

١٤٣. سورة النحل. آية: ٤٢.

١٤٤. جامع الأسرار وينابيع الأنوار. ص: ٦٨١.

١٤٥. سورة آل عمران. آية: ٥.

١٤٦. راجع الشطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ٢٣، وراجع كتاب التراجم لابن عربي. ص: ١٢.

١٤٧ـ راجع فلسفة كانط: هو الخيط الموصل بين حالي الطبيعة (عالم الكون والفساد) والأخلاق (عالم المثل). سبق تخريجه من كتاب النظريات الجمالية. (هذا المفهوم هو نفسه المفهوم الأفلاطوني).

١٤٨ـ الخيميائي، باولو كويللو، ص: ١٤٦ (لقد تخلّى عن غنمه، المال/حلمه، وعن حبيبته، شهوته/حلمه، ولم يتخل عن تحقيق رؤيته التي دلّته إلى الكنز).

١٤٩ـ الخيميائي، باولو كويللو، ص: ٩٥.

١٥٠ـ م.ن. ص: ٩٧.

١٥١ـ م.ن. ص: ٩٧.

١٥٢ـ م.ن. ص: ٩٧.

١٥٣ـ راجع التفصيل السابق في نتيجة الفصل الأول، لتحقيق وجود الكلمة (parole ,parlo) والإنسان homme, homre, homocine,homophone

١٥٤ـ شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي، ص: ١٠٣، قول البسطامي.

١٥٥ـ م. ن.ص: ٨٧.

الفصل الثالث

الواقـع:

- واقع المجتمع المادي.
- واقع الزاهد الروحي.
- واقع موحد للواقعين الباطن والظاهر عبر الرمز والمصطلح.

الثقافـة:

- ثقافة عامة اجتماعية يدخل فيها الزاهد.
- ثقافة خاصة محصَّلة من الفرد الزاهد.
- ثقافة جديدة موحدة للثقافتين من منظور جديد إبداعي، بخلق جدلية الرمز والمصطلح، فبالرمز يحجب المفهوم الخاص بإسقاطه متحداً مع المصطلح العام.

الرؤيـة:

- رؤية واقعية خاصة بالزاهد (علمية - عملية)، موحدة للرؤيتين المادية والروحية من رحلته التاملية.

الواقــــع

❖ واقع المجتمع المادي:

يصف ابن عربي واقع المجتمع المادي المحيط به فيقول: «فالزمان يا وليّ اليوم شديد، شيطانه مريد، جباره عنيد، علماء سوء يطلبون ما يأكلون (يفتون ما فيه مصلحة معاشهم في ظل السلطان)، وأمراء جور يحكمون بما لا يعلمون (يحكمون بالإسلام وهم خارج حكمه وشرعه)، وصوفية صوف بأغراض الدنيا مشحون (يبخلون بعلوم الدنيا لافتقارهم إليها فكيف بأغراض الآخرة)، عظمت الدنيا في قلوبهم فلا يرون فوقها مطلباً (لا يطلبون الآخرة، فمن أين لهم الصوفية التي أولها الزهد)، وصغر الحق في أنفسهم فأعجلوا عنه هرباً (يهربون من نصرة الحق الذي مبدأه الجهاد في سبيل الله بالنفس والولد والمال، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، حافظوا على السجادات والمرقعات (تزيوا بزي الزهاد ويبطنون الكفر)،... لا علم عن الحرام يردهم ولا زهد عن الرغبة في الدنيا يصدهم.. لازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي إليهم من حلال أو حرام (العطايا والمنح)، وسعوا أردانهم وسمنوا أبدانهم..»[1]، لهذه الأسباب كانت تبيينات الصوفي الكلامية تحت ضغط الحقيقة من جهة أنها دليل العارف المستبصر للطريق، ومن جهة أنها تبطل الباطل المتشبه بالحقيقة، لا سيما وأن مفاهيم الصوفية قد شوهها المبلسون والمشعوذون - الدراويش - كما أن مفهوم اللفظ (المصطلح) للشريعة قد نهج منهج الظاهر أو التأويل المغلوط فشوّه المراد من الشرع في حكمه. إذ أن «كل ما حصل عن دليل فكري ليس بعلم

حقيقي وإن كان في نفس الأمر علماً»[٢].

طالما للحقيقة ظاهر وباطن والواصل لها هو موحد الوجهين في وجه واحد: «الحقيقة»، فالعبد يتوجب عليه الحضور مع الحق في الظاهر والباطن (لأنه سبحانه قد وصف نفسه بذلك كما وصف نفسه بالأول والآخر)، «فما من آية إلا ولها ظهر وبطن وحد ومطلع»[٣]، «فهو الظاهر في كل مفهوم (أي الله) وهو الباطن عن كل فهم، إلاّ فهم من قال أن العالم صورته وهويته، وهو الإسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن، فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّرة المصوّرة، فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه..»[٤].

واقـــع الزاهـــد الروحـــي:

من هذا المفهوم انطلق الزاهد إلى داخل خلوته (عزلته) عن الواقع المادي المحيط به، وقد كان سابقاً قد تخلّى عن رغباته بها وغرائزه (خلوته الباطنة). لا سيّما وأن الزاهد يفضّل حياة الفقر لله على حياة المجتمع الدنيوي الجانح نحو الهلاك،الضلال، الجهل، أو الظلمة، «فالفقر في ظل الديموقراطية خير مما يسمّى بالعيش الوثير في ظل القياصرة، بقدر ما الحرية خير من العبودية»[٥]، وقد كان من قبل قد انتهج المنهاج المحمدي في اسلوب عيشه وتفكيره، مستنداً إلى الكتاب والسنّة، جامعاً بين الحقيقة والشريعة، لأن «من رمى ميزان الشريعة من يده هلك»، فليس هناك من وسيلة لبلوغ ذلك سوى التعليم الذي لا ينفصل عنده عن التربية الإسلامية والعقلية(لقول الرسول(ﷺ) اطلبوا العلم ولو في الصين والذي بدونه لا يمكن تحصيل الحكمة. فكانت غايته من العزلة «التأمل»، وهي تجربة روحية سلوكية نحو المعرفة، يخرج بها الصور والأفكار التي لا زالت روحه تحتفظ بها في أعماقها بذكرى عمّا شهدته في نشأتها الأولى، وعندما تدرك الروح الموجودات «أشباح المثل»، تعود بها الذاكرة إلى المعرفة العلوية أو المنسيّة إلى المثل[٦]، وهذا هو الكهف الأفلاطوني[٧]، حيث يشبه أفلاطون وجودنا في العالم الواقعي بقوم وُضِعوا في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة (المادية) وأُديرت وجوههم إلى داخل الكهف (العقل المدبر)، بحيث يعجزون عن التلفت إلى الضوء (الحقيقة). وهناك مارة يعبرون أمام الكهف، يحملون آنية ذات أشكال مختلفة، تسقط عليها أشعة الشمس، فتشكل على جدار الكهف المقابل لها ظلالاً لها.

إن الناس الموثقين لا يستطيعون أن يروا إلا الظلال، أو الأشباح، لا الأواني نفسها ولا المارة، ولا أشعة الشمس، ولا ما يجري خارج الكهف (خارج الكهف هو العالم العلوي، الروحاني الأثيري. أما داخل الكهف، فهو العالم الدنيوي المادي)، وهكذا فليست الأشياء الحسية سوى الظلال للـ المثل، وليس بوسع الناس أن يعرفوا إلا هذه الظلال، أما الحقيقة - ضوء الشمس (النور) - فلا تدركها الحواس أبداً (داخل الكهف هو الظاهر في العالم الواقعي المادي، أما خارج الكهف فهو الباطن أو حقيقة الظاهر لما دون العالم العلوي الروحاني الأثيري - عالم المثل).

وللوصول إليها يجب على الإنسان أن يتخلى عن كل ما هو جسمي، حسي،«وأن يسد اذنيه ويغمض عينيه»[٨] وينكفىء على عالمه الباطني، ويحاول أن يتذكر(فالمجاهدة الروحية - الذهنية

من الزاهد الصوفي، هي عملية استذكار أو استحضار ما كان له في عالم المثل قبل وجوده في عالم الواقع الدنيوي)، ما عرفته روحه الخالدة في عالم«المثل».

أدوات المعـرفة التفـكر:

هناك داخل الخلوة (الكهف) يتجلى من جانب الإرادة المريدة للحقيقة في وثبة خارج الواقع المادي - الجسد (الكهف)، ويتجلى من جانب العقل في تصور للأفكار (المثل) من العقل اللامدرك سابقاً (حامل الحقيقة - الباطن، أو أصل الظاهر). إنها حالة حدسية صافية من جميع التصورات المادية (العقلية المدركة في الواقع)، يعتبر «برغسون» هذه الحالة انفعالاً فائقاً للعقل وهو مصدر الإبداع[٩]، كما يعتبره مصدر الأخلاق الحركية، باعتباره ناتجاً عن الاتصال الصوفي بالتيار الحيوي الخلاق - المحبة اللامتناهية - أو من الاتصال بالمبدأ المولد للنوع الإنساني (الله)، ليكون الانفعال معرفة حدسية مباشرة للحقيقة المطلقة أو الله[١٠]. أو كما يرى هيجل موضوع المعرفة سواء في الفلسفة أو الدين، بأنه «الفكرة المطلقة التي تعبر في فلسفة هيجل عن الله وعن العالم ككل في آن واحد»[١١] (لا يفرق بين العلم والدين لأن منهما يجب أن يكون الوجه الواحد للحقيقة ظاهراً وباطناً). فالحقيقة تكمن في مجرى المعرفة ذاته نحو الباطن، والسلوك إليها لا يكون إلا بالترقي فوق الدنيا نحو الدرجات العلى في طريق المعرفة، وفي أحوال تعتري المعتزل في خلوته من وارد أو خاطر من النفس أو الروح، من فترة أو وقفة، تجريد و تفريد، وله، لطيفة، سحق محق، تجلي، تخلي، محاضرة، إشارة، مكاشفة، محادثة او مسامرة، وكلها بين لوائح ف لواقح أو التثبُت في حال الطوالع بين تلوين وتمكين، وفي مراحل معرفية هي: علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين؛ إلى غير أحوال وصولاً إلى سر السر[١٢].

إن الصوفي هو المهتدي «إلى المكوّن، عرف الكون بالمكوّن»[١٣] بعكس الاستدلال العقلي الذي يستدل بالكون على المكوّن. فكان «الصوفي أهل الوصال والناس أهل الاستدلال» [١٤] لأن «العقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب (لا، الباطن)، لا من حيث الإثبات»[١٥] (نعم، الظاهر)، ذلك لأن «للعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري»[١٦]،«فكيف يستدل بصفات من له مثل ونظير على من لا مثل له ولا نظير»[١٧]. لذا، ينسب الصوفي كل معرفة بالله إلى الله نفسه، لأن الله تعالى هو الذي يرفع عن العارف به حجاب الغيرية والأثنينية بحيث يصبح العارف عين المعروف[١٨]، وذلك من مبدأ ميتافيزيائي على النحو التالي:

- الحواس مصادر المعرفة العقلية، بينما الذوات الروحانية غير محسوسة من:«قد بطل تعلق الحس بالله سبحانه عندنا»[١٩].

- ليست الحواس الخمس هي الدلائل النهائية للمعرفة، «فلعل وراء إدراك العقل حاكم آخر، إذا تجلى كذّب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»[٢٠] لأن «وراء العقل طوراً آخر تنفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى، العقل معزول عنها»[٢١].

- العقل يولد المتناقضات فكيف يثبت على أمر؛ «الدليل العقلي يمكن هدمه بدليل عقلي آخر معارض له»[٢٢]، وأصحاب العقول.. ما اجتمعوا على شيء[٢٣] .

- العقل محدَث لأنه جزء من الإنسان المخلوق المحدَث، لذا، «كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له»؟[٢٤]، «فالعقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدي من الله سبحانه إلا إلى مجرد الوجود [٢٥]».

- لا ينكر أهل الصوفية أن العقل أداة لمعرفة العالم الخارجي المحسوس ولكنه غير كافٍ، لا سيما وأن هناك صفة يتصف بها المتصوف وهي الصلة بين الخلق والحق يسمونها «المحبة الإلهية»، و«المحبة ليست من تعليم الخلق، إنما هي من مواهب الحق»[٢٦]. ودليلهم الشرعي، الآية الكريمة: ﴿**إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب**﴾[٢٧]. كما اشار ابن عربي: إن الله سبحانه قال: ﴿**لمن كان له قلب**﴾ ولم يقل ﴿**لمن كان له عقل، فإن العقل قيد**﴾[٢٨].

فالصوفية إذن، هي المعرفة من العقل اللامدرَك، وراء طور العقل المدرَك بعد أن استفاد الصوفي من العقل المدرَك. كيف؟ ﴿**الله يحب التوابين ويحب المتطهرين**﴾[٢٩]. وهذا مبدأ يتحصل عليه الصوفي في سلوكه سنة الرسول وآله وأصحابه قبل خلوته وفي خلوته وما بعدهما..

حينها تتنزل رحمة الله وهي ماء المحبة -﴿**وأنزلنا من السماء ماءً طهورا**﴾ و﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً**﴾[٣٠]- بعد أن طهر القرآن الزاهد، قبل خلوته، بيته (جسده) وقلبه (كهفه) ليكون معبد الله وهيكله، تنفيذاً لأمره الذي كفله إبراهيم ﴿**وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود**﴾[٣١] ومن قبل: ﴿**أن لا تشرك بي شيئاً**﴾، ولم يقل أحد، لأن المؤمن لا يشرك بعبادة الله أحد ولكن قد يشرك بعبادة الله أشياء تلهيه عن ذكر الله.

حينها يرتفع العقل المحدث - المدرَك - فوق المتصوّف بعد أن يستذكر الميثاق المأخوذ عليه في عالم الغيب أو في عالم الذرّ- ﴿**ورفعنا فوقهم الطّور**﴾ (العقل المحدث)، بميثاقهم (باستذكارهم الميثاق المأخوذ عليهم في عالم الذر)، ﴿**وقلنا لهم ادخلوا الباب سُجّدا**﴾[٣٢] وهو باب (حطّة)، أنا الكبير، أو باب مدينة العلم الأحمدية، حيث تفنى هناك النفس الأنانية في الأنا الكبير فلا يبقى منها شيء يدعو إلى طردها أو عدم دخولها في رحمة الله- فينفلق هناك الطور إلى أُبانين- ﴿**فكان من القرآن كل فرقٍ كالطود العظيم**﴾[٣٣]- ليتعرف على الظاهر والباطن ويشهد اتحادهما في وجه واحد، «قلب واحد بلا قفا»[٣٤]، وذلك حين ينادى من جانب الطور الأيمن (الظاهر)، ليعلو عليه فيرى الطور الأيسر، وبمجرد تعرّفه على الباطن لا يعود للظاهر من وجود، لأن الظاهر ما كان إلاّ الظل الدليل لوجود الأصل؛ فالطور في سياق هذا التعريف الخاص هو العقل الذي أقسم به الله عزّ وجل: ﴿**والطور ❁ وكتاب مسطور ❁ في رقّ منشور**﴾[٣٥]، فمكانه الجفر، الجامع والواحد للابانين، وهو القلب المفيض منهما وبهما.

ليكون له العلم الباطن الذي لم يستطع تأويله من الظاهر- ﴿**سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا**﴾[٣٦]- من رحلته في بحر الفناء (رحلة موسى مع الخضر(ع)، ولم يستطع معه صبرا[٣٧].ولو صبر لجاوز الطور). لذا، على المتصوّف أن يتحلّى بـ:

- اليقظة من النوم، فقد ورد: الناس نيام، فإذا ماتوا (صاروا في كهفهم) إنتبهوا [٣٨].
- التوبة، أي الرجوع من المخالفة إلى الموافقة لأمر الله.
- المحاسبة، أن يحاسب الإنسان نفسه على ما صدر منها بالتسامح - أن يُسامح وأن يُسامَح

بالصدقة.

- الإنابة أن يرجع من الموافقة على عبادة الله ونصرته إلى الله عزّ وجل [٣٩].

- التفكّر، كما في الآية الكريمة: **﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾**[٤٠]، فلكل شيء باطن وظاهر، فالظاهر محدود بالرؤية ولوازم زميلاتها من الحواس، كما الأرض والنهار، لزوم وجود عارض أوجب الفلق وأوجب ظهور الصورة في ظل العارض -الحجاب فكانت الحواس لزوم الظل لا لزوم الحقيقة!

أما الباطن فلا انتهاء له ولا حدود، بدليل عدم إدراك الحواس للّيل ولا للسماء، هذا النوع الأول، أما النوع الثاني، ففي قول الإمام علي(ع): «نبّه بالتفكر قلبك وجاف عن الليل جنبك، واتق الله ربك»[٤١]، وبهذا النوع الثاني يتحقق النوع الثالث من التفكر الذي يدعو إلى البر والعمل به، فالتفكر هو الصلاة، به يتعلق قلب المؤمن بالله ويتصل به -**﴿وأقم الصلاة لذكري﴾**[٤٢]- حينها ينال نعمة الحب الإلهي المحبة - الرحمة، الحالة القلبية التي تؤثر في جوارحه فيبكي من خشية الله كلما عرف شيئاً (أمراً) من عوارف الله، لا سيّما وأنه الآن في موضع الواحد، المفرد في مقام الجفر الواحد للأبانين، لليل والنهار؛ للحقيقة والشريعة في وجه واحد بلا قفا.

واقع موحّد للواقعين: الباطن والظاهر، عبر الرمز والمصطلح:

لا تخرج العلوم الباطنية إلا بعد تحقق العقل، والحياء والدين يوجدان حيثما يوجد«العقل»، لأنهما مأموران أن يكونا مع العقل حيث كان[٤٣]، لذا كان الحكيم/الصوفي، متواضعاً ويخشى الله.

وما سُمي العقل عقلاً يمتاز به ابن آدم (المكلّف)، حامل الأمر«كن» من الله إلا لأنه يعقل المدرَك واللامدرَك. وبعقلهما يُعرف بالعقل المقبل إلى الله، ألم يقل الإمام جعفر الصادق في بيان حقيقة العقل:«لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل (يعني واجه وجه الله وأمره)، فأقبل (فظاهر الحق)، ثم قال له: أدبر (فأبطن الحق سبحانه، حين خلف الحق وراءه)، فأدبر (فصار ظاهراً لبني آدم مبطناً الوجه الذي قابل به الحق - الباطن)، ثم قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك ولا أكملتك (جعلت وجه الحق الباطن ظاهراً)، إلا فيمن أحب..[٤٤]» وفي هذا النوع من الذوق يفيدنا منبهاً ابن عربي بقوله:«اعلم أن الذوق يختلف باختلاف التجلي، فإن كان التجلي في الصور فالذوق خيالي، وإن كان في الأسماء الإلهية والكونية، فالذوق عقلي، فالذوق الخيالي أثره في النفس، والذوق العقلي أثره في القلب[٤٥]». إن ما يؤكد هذا التفسير قول ابن عربي: «الكشف هو الخروج عن الحجاب على الوجه الذي يدرك صاحب الكشف شيئاً لم يدركه قبله، والحجاب عبارة عن الموانع التي كان العبد بسببها محجوباً عن حضرة الله، وذلك جملة العوالم المختلفة من الدنيا والآخرة كما قال النبي محمد (ﷺ):«إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة[٤٦]».

فالروح روحان:« روح به حياة الخلق، وروح به ضياء القلب[٤٧]».

ويجعل الصوفية أنواع الكشف على خمسة أضرب: عقلي، قلبي، سري روحي وخفي. وهي مصطلحات صوفية تحتاج الغوص في أعماق اللجة، إن حاول هذا البحث مناقشة هذه المصطلحات، وصلة كل منها بغيره[٤٨]. ولكن ابن عربي يفسرها [٤٩]، ويجعلها من خصوصيات العلم الإلهي والسر الرباني لأن ﴿**الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور**﴾[٥٠]، فيقول: «إعلم أن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر وإنما هي من الفيض الإلهي ولا تكون إلا عن تجل إلهي قد يحصل لنا بنقل المخبر الصادق المؤيد وبالنظر الصحيح التجلي»[٥١]. لذلك «توجب على كل مؤمن عاقل التوجه إليه سبحانه وتعالى بقلبه الذي هو أشرف ما فيه لأنه الينبوع لما يشتمل عليه نسخة وجوده من صور العالم ومعانيه، ولأنه محل نظر الحق (حسب الشرح السابق: في إقبال العقل نحو الله مظاهراً له) ومنصة تجليه، ومهبط أمره ومتنزل تدليه» [٥٢]. ثم يؤكد على مصدر هذا العلم معتبراً إياه «إرثاً نبوياً (من إلى في) محفوظاً (في خزانة الصلب الآدمي)، معصوماً (متحصناً في عين الله)، من الخلل والإجمال والمظاهر »[٥٣].

وهو علم يقيني يتجلى للعارف نوراً «في القلب يحدث فيه باتباع الكتاب والسنة، فتدرَك الأمور يقيناً لا ظناً ولا تخميناً»[٥٤]. فهؤلاء الصوفيون هم الأحق بصفة العقل لأنهم عقلوا الطور الآخر (العقل اللامدرك)، المسمى بـ ثَمَّ طور آخر وراء طور إدراك العقل (العقل المدرك)، وهم الصلة الواصلة بين الواقع المادي والواقع الروحاني، وبين العلم المادي والعلم الروحاني في رؤية واقعية واحدة وجامعة لهما في رؤية الإنسان الكامل، حامل الأمر الإلهي (العقل) الرسول الهادي للعقل المدرَك عند البشر. وهو الواسطة الدلالية والوصلية لأن ما يأتي به لا يُنافي العقل (المدرك) و «لا يتعدى العقل ما شرع الله له[٥٥]». وعلى هذا التعريف يقسم ابن عربي الناس (العقول) إلى:

١- فئة تدرك غوامض الأسرار والمعاني والعلوم العالية (العلم الإلهي الطبائع، الرياضيات، المنطق).

٢- فئة تنزل عن الفئة الأولى إلى أقل منها (فتعرف الطبائع والرياضيات والمنطق ولا تعرف العلم الإلهي).

٣- وأخرى، تنزل عن الثانية حسب معارفها المادية دون الثالثة وكذلك الفئات الأخرى.

إلا أن أهم العلوم المستحدثة بعد موت الرسول (ﷺ)، هو علم الكلام الذي كان له الأثر المفيد على العقل، كما كان له الأثر الإيجابي على بناء الفلسفة الإسلامية، التي جاهدت في مباحثها الكلامية لمعرفة أصول العلوم الصوفية.

إن هذا الصوفي أو الواسطة الجامعة للواقعين أو العالمين (عالم السماوات وعالم الأرض، عالم النهار وعالم الليل، عالم الظاهر وعالم الباطن)، العالم الواحد لما تفرق، نجد رمزه في قول البسطامي المجيب على رجل دق باب داره فقال له:«من تطلب؟ فقال: أطلب أبا يزيد. فقال: مر! ويحك! فليس في الدار غير الله »[٥٦].

هذه المقولة للبسطامي تسمى الشطحة، يظن منها الكفر وهي حق محض. والسبب في هذا الظن، الرمز الغامض في اللفظ الظاهر أو المعنى الظاهر. ففي الدار البسطامي ولا أحد بشري

غيره، وهو يقول أن ليس في الدار غير الله، لأن البسطامي صار عقلاً مقبلاً إلى الله لا يدبر عنه، لا تظاهر عليه سوى الحقيقة الإلهية والنور الإلهي، والعقل المدبر ليس كالعقل المقبل، فالعقل المقبل نحو الأمر يحمل الأمر محققاً نحو المصدر (المرجع)، وفي شهادة البسطامي إشارة إلى منزلته السلوكية، فهو من شهود خاصة الخاصة، أو شهود الذات الإلهية، حيث لا موجود إلا الله. ويؤكد هذا الكلام قول ابن عربي: «وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما كان وجودنا به[٥٧]».

مما يعني أن الطارق على باب البسطامي، جاءه يطلب معرفة الله، فأشار إليه بالعقل الكامل،فحينها ينال العلم من الله فلا ثَمَّة معلم لهذا العلم سوى الله. دائماً يلاحظ في أجوبة الصوفية جوابان: أحدهما يظهر والآخر يبطن، حسب تفكير العقل الباحث في النص.أما الصوفيون فيفهمون المشار إليه في الوجهين في وجه واحد وكأنه يقول للمتصوف: ويحك، لا أنا مخلوقة في حضرة الله، فادخل باب حطة ساجداً سجود الذليل لله الواحد القهار التي لا تثبت نفس (أنا) في حضوره، لتحترق بسبحات جلاله، كما احترق جانب الطور (الظاهر) الذي نظر إليه موسى في حضرة الله. فإن جئت تريد معرفة الله، فاعلم أن لا أنا (لا ظاهر) في وجوده، فمن تحسبه غائباً تبحث عنه إذ هو حاضر في قلب العارفين (الدار).

- المصطلح «ويحك»(تنبيه، وتحقير للنفس القائمة في الطارق على الباب).
- «مر»: أي ادخل سالكاً، ساجداً سجود الذلة لله المتكبر الجبار.
- «ليس»: الليسية هي علم الأصول الصوفية.
- «في الدار»: دار مدينة العلم، دار الآخرة، دار أنبياء الله وأوليائه (قلوبهم) سفينة واحدة، في: قلب محمد (ﷺ).
-«غير الله»، الله الخالق بوجوده يغني كل موجود.
- والرمز هنا يحجب المفهوم الخاص بإسقاطه متحداً مع المفهوم العام للرمز: ليصير موجهاً: للصوفي، للمتصوف وللعقليين:
- «زمر»= اسلك (للمتصوف)، وافنَ في بحر فناء النفس الخاصة في النفس الإلهية (للصوفيين)، وتجاوز الطور (العقل المدرك)، إلى الطور اللامدرك (العقل اللامدرك)، خطاب للعقليين - الفلاسفة.
-«ليس في الدار غير الله» = الذات الإلهية المتجلية بالأسماء والأفعال - العلم (للمتصوفة) عين عين الحلقة الأحمدية (للصوفيين)، تجلي الطوالع واللوامع واللوامح من العقل اللامدرك (للعقليين).
- «الدار»= الكهف الأفلاطوني، الخلوة (عند المتصوفة)، القلب معبد الله (للصوفية)، فناء الجسد (عند العقليين) = الروح.

أما المعنى الخالص المخاطَب به الطارق على باب أبي يزيد فهو: أبشرك بسلوكك فأنت في دار الفناء حللت منزلة العين الأحمدية - الحلقة الجامعة، فكان الباب هو باب مدينة العلم؛ باب الإمام علي الوحيد لمدينة العلم المحمدية.

* ثقافة عامة إجتماعية يدخل فيها الزاهد الفرد.

من الواقع المادي للمجتمع بعلومه وثقافته وعاداته الجديدة الجريئة على الدين (مجون، فسق، قيان، جواري، وغلمان، بذخ وترف...)، انبثق واقع الزاهد الروحي المتمسك بالأصول الدينية والروحية، صدىً لمؤثرات خارجية طرأت على المجتمع الغربي المنفتح على المجتمعات الأخرى التي دخلت في دينه (الإسلام) وفي جغرافيته التوسعية (الأمبراطورية الإسلامية)؛ فكان «مقدمة اتجاه مهّد بدوره وتطوّر إلى التصوف»[٥٨]، ومن هذا الواقع خرج الجدل الفلسفي بين «العقل والشرع» - ثقافة العصر- الذي تبلور في اتجاهين:

أ-الاتجاه الأول: ينظر إلى العقل والشرع باعتبارهما متوافقين وعند تعارض أحدهما مع الآخر وجب تأويل المنقول ليوافق أحكام العقل. وأهل هذا الاتجاه هم المعتزلة ومتأخرة الأشاعرة كالغزالي والفخر الرازي، الذي يرى في حال توهم تعارض بين النقل والعقل لزوم الرجوع إلى الدلائل العقلية والعمل بمقتضاها، ولا يجوز القدح في الدلائل العقلية؛ فذلك قدح بالنقل أيضاً[٥٩].

ب-أما الاتجاه الثاني: فيقيد العقل في مجال الشرع، «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[٦٠].

وبمعنى آخر«إن العقل ينظر من وراء الشرع»[٦١]، ذلك لأن العقل ليس بشارع [٦٢]. هذان الاتجاهان في محاولتهما التوفيقية بين معطيات النظر العقلي الفلسفي وحقائق الشرع أسهما في نشوء «التأويل» وفي «نشوء الاختلافات»[٦٣]، أو الاعتماد عليه لتأكيد النظريات الفلسفية الدخيلة (اليونانية والفارسية والهندية) بشرط «أن لا يتعلق التأويل بأصول العقائد ومهماتها»[٦٤].

إن نقد الفلسفة في سياق الصلة بين العقل والشرع كان بهدف مبحث «الإلهيات» أو«الميتافيزياء»، الذي فيه «أكثر أغاليطهم»[٦٥]، والتي جرت ضمن إطار بنية الفكر العربي الإسلامي وحسب القواعد الدينية والفلسفية[٦٦]، الذي وضعه الكندي (رائد الفلسفة الإسلامية)، والذي يقوم على: علم الربوبية علم الوحدانية وعلم الفضيلة.. الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. ويفسر الفارابي الغاية من تعلم الفلسفة بـ «معرفة الخالق»[٦٧] - مما يعني أن «العقل قد علا عرش العلوم عند المسلمين وصار فضيلة (المسلم) الإنسان وكماله لا يظهر إلا بالعلوم والمعارف»[٦٨]، فالعقل هو «بعض العلوم أو المبادئ الضرورية اليقينية»[٦٩]، التي لا تحتاج إلى برهان لأنها مبادئ العلم والمعرفة.

فالعقل قوة معدة لاكتساب المعرفة «الحِسّيَّة» التي لا تحتاج إلى برهان وكذلك لاكتساب الآراء - المعرفة- أو الأفكار التي تحتاج إلى برهان.

فها هو «المحاسبي» يعرِّف العقل بـ «أنه غريزة، والمعرفة عنده تكون»[٧٠]، وهذا قول الإمام

أحمد بن حنبل (عينه)[٧١]، بينما يبدل الجويني لفظة «غريزة» بـ «صفة» فيقول «إن العقل صفة تهيء للمتصف بها في حال ثباتها التوصل إلى إدراك العلوم والنظر في المعقولات»[٧٢]. والإشارة هنا تفيد أن ليس كل إنسان عاقلاً مهيأ لقبول العلوم والاستدلال بها، إلا إذا اتصف بها في حال ثباتها، أي ثبات الصفة - العقل، ليتوصل إلى إدراك العلوم، ومما يعني أن هناك تضمين لمفهومين هما: العقل المدرك والعقل اللامدَرك من قِبَلِنا، وباتحادهما يصبح اللامدرك من العلوم مدركاً للنفس فتتصف حينها بالإدراك، والنظر في المعقولات، أي النظر في العلوم التي عقلتها النفس، مما يعني أن المرحلة الأولى كانت نتيجتها الوحي أو السمع الذي يفيد انطباع الأفكار في الذاكرة، أما الثانية فهي مرحلة النظر المقصود منها البصيرة وبهما (أي المرحلتين)، يكون العلم وآلته العقل، اعتماداً على وصف الله عز وجل لذاته العالمة بالسميع البصير، وهما صفتان لا تخلوان من الآلة (المادة) ومن الصفة (الروحية) لاختصاصهما بالعقل والحس أو الضرورية والمكتسبة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصطلح «الذهن» يراد به «العقل» من حيث هو قوة مكتسبة للآراء - الأفكار، وأحياناً يراد بـ «الذهن»؛ أي المعرفة الحسية.

فكان العقل العربي - المسلم - مثار جدل بين واقعين، واحد مادي، يصور المجتمع العربي الإسلامي الجديد في مباهج الترف والمجون والقيان والجواري وحانات الخمر والغناء، وآخر روحي يصور المجتمع العربي الإسلامي في حلقات المساجد الوعظية، والإرشادية، وحلقات العلم ومباحث الدين والفلسفة في دور القصور وبيوت العلماء وأهل الدين. الذي بلور موقف العقل بين الواقعين المادي والروحي بظهور النزاعات العقلية في اتجاهات كلامية سواء عند: الجبرية والقدرية (مدافعة عن الواقع المادي بأبحاثها حول الصفات الإلهية والجبر والتفويض، أي: بتصورها للعلاقة بين الله والإنسان حسب فهم خاص للنص القرآني)، فكانت كل من الجبرية والقدرية الأصول الأولى لمدرسة الاعتزال التي قالت بحرية الإرادة الإنسانية (قول القدرية)، وبنفي الصفات وخلق المعارف وإيجاب المعارف بالعقل (قول الجبرية والقدرية)، وتصدت لأفكار البلدان المفتوحة (الثنوية والديصانية والسمنية و...)[٧٣] ولا سيما، تمرسها بأساليب الفلسفة وأصولها، لذا كان على أهل العلم «المسلمين اعتماد النظر العقلي وبراهينه في خوض هذا الصراع الثقافي - الفكري»[٧٤].

ففي حين كانت المدارس الجدلية - الكلامية تنتهج أساليب وحجج النظر العقلي الفلسفي للدفاع عن الإسلام بوجه أفكار الديانات والعقائد الدخيلة التي تقوم عليها العلوم الفلسفية المستقبلية من العقل العربي المنفتح على حضارات البلدان المفتوحة، برز الاتجاه الصوفي الذي يعتمد على الحدس «الوحيد لمعرفة المطلق»[٧٥] والذي يرى أنه «بالحدس» فقط سندرك التجربة، كما ندرك الحقائق العقلية، وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها عن طريق سواه؛ وهو بهذا أشبه بالرؤية المباشرة والإلهام[٧٦].

كما برز اتجاه ثالث هو (الشكاك)، بصفته منهجاً في التفكير لا يوصل إلى اليقين (وهو مذهب يوناني قديم يقول: أن لا سبيل إلى إدراك الحقائق ولا إلى معرفة يقينية)[٧٧]، وهو نقيض المنهج الإبراهيمي (باستدلال النبي إبراهيم(ع) على ربه الذي أوصله إلى اليقين ونال به مرتبة

الخِلّة (خليل الله))؛ وهذا الاتجاه لم يكن يعني الفرق الكلامية الإسلامية ولا الصوفية لعقمه وسفسطائيته.

ثم تطورت العلاقة بين العقل والشرع إلى حالات حادة على حساب ظاهر الشرع[٧٨]، أخرجت من المدرسة الاعتزالية مدرسة الأشاعرة، بانفصال أبي الحسن الأشعري عن المعتزلة والرد عليهم بأن العقل لا يستطيع أن يدرك جميع أحكام الشرع ولا يقدر أن يحيط بالحكمة الإلهية، كما قالت الأشعرية «بأسبقية السمع على العقل في تكليف الإنسان بواجباته العقلية والاعتقادية، وما يترتب عليها من عقاب وثواب»[٧٩]؛ اعتماداً على الآية الكريمة: **﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾**[٨٠].

ليعيد الأشاعرة العقل إلى منزلة لا يتجاوز بها على حقائق الشرع وظاهره ولا يلغي دوره، أو في وضعه بين منزلتين كمن يوضع بين منزلتي النار والجنة أو«بين منزلتي أصحاب العقل وأصحاب النص»[٨١].

هذه الوسطية والقول بالقدرة الإلهية المطلقة إلى جانب إنكارهم للسببية وتحديدهم لدور العقل في أمور الشرع، إنما هي من باب «تفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها؛ إذ لا فاعل غيره»[٨٢].

لقد مثل الزهاد الصوفية الرأي الأشعري[٨٣]، أو رد فعل على عقلانية المعتزلة الشديدة وظاهرية الفقهاء؛ وتأكيداً للجانب الروحي في الإنسان. واعتقدوا«أن إعطاء الأهمية المطلقة للعقل لا يفضي إلى دعم الدين (كما زعم المعتزلة)، (و) إن الإيمان بالغيب مبدأ أساسي في الحياة الدينية »[٨٤].

ومن أعلام المدرسة الأشعرية نجد من هو متصوف ومتفلسف ومتكلم وفقيه أمثال: الباقلاني، الجويني (إمام الحرمين)، عبد القاهر البغدادي، أبو القاسم القشيري؛ أبو حامد الغزالي والفخر الرازي[٨٥].

ثقافة خاصة محصَّلة من الفرد الزاهد.

يحتوي الصوفي هذه الثقافة إلى جانب حيثيّاتها الفلسفية والتأويلية من باب اتصافه بالعقل وامتلاك غريزته الإدراكية (العقل المدرك)، إلى جانب الحس الذي يأخذ دور الآلة لتكوين العلم[٨٦]. والحس أو الإحساس بإحدى الحواس هي مصادر المعرفة بالعالم الخارجي (المادي) ومكوناته المحسوسة[٨٧] (الأذن، الفم، الأنف العين، اللمس)، وإلى جانب امتلاكه «حاسة باطنة»[٨٨] (نظرية الحواس الباطنة أرسطية، يونانية)[٨٩]. هذه القوى المدركة الباطنة، هي التي تجتمع فيها صور المحسوسات الخمس، أو الحس المشترك في قوى«الوهم» الواقعة في خزانة الحافظة الماسة والمشتركة مع خزانة الخيال، لتتصرف في تحليلهما «أفكاراً في القوى المفكرة»[٩٠]. وكلها، أي القوى الخاصة بالحاسة الباطنة، تسمى التوهم أو الفنطازيا[٩١]، وهي قوى نفسانية مدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها - ماديتها، لأنها روحانية، أو القوى المصورة/«خزانة الحس المشترك»[٩٢] (رأي الفارابي وابن سينا، والمعنى عند الجميع واحد).

هذه القوى الباطنة للحس المشترك هي الموحدة للثقافتين العامة (عند الإنسان بالمطلق)، والخاصة (عند الصوفي)، لاشتراك هذه الحاسة الخاصة - الباطنة - مع وظائف الحواس الخمس وقواها في الفكرة المصورة، أي باستعمال خزانة الخيال والحافظة واستقرارها أخيراً في القوى المفكرة؛ لتنتج فكرة أو رأياً - أي: العلم -

ثقافة جديدة موحدة للثقافتين من منظور إبداعي:

بخلق جدلية الرمز والمصطلح، فبالرمز يحجب المفهوم الخاص وإسقاطه متحداً مع المصطلح العام.

أما مكان هذه الثقافة الخاصة، أوالقوى الباطنة فهو القلب (ذلك الكهف الداخلي للكهف المادي - الجسد - الذي كان أرض الواقع الجديدة للصوفي، منه استقى علومه العلوية - ثقافته الخاصة - ومنه كانت الرؤية الجديدة - العلم الشامل للمكان والزمان بما شاء الله -أو الكهف الأفلاطوني).

هذه الثقافة الجديدة، في خروجها أفكاراً منطوقة كان لا بد لها أن تكون مفهومة على مستوى اللفظ والمعنى بين المصطلح والرمز، كفكر موحد للثقافتين الخاصة الصوفية والعامة الاجتماعية، ولتكون مفهومة لكل من المخاطَب الخاص - الصوفي - كأسلوب تعليمي، ومن المخاطَب العام - المجتمع - كأسلوب إرشادي من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الحق والعدل - والحث على المعرفة، بأسلوب الصوفي العارف للغريزة الإنسانية «الحشرية»، الموجودة في كل نفس بشرية تود معرفة المستقى الذي يستقي منه الصوفي ثقافته ورؤياه، التي ميّزته عن المجتمع كافة بواقع جديد يعيش به، ليس منهم ومنهم، وبلغة يتكلمونها ولا يتكلمونها، وبرؤية يدركونها ولا يدركونها. هذا الفكر واللافكر هو غاية أسلوب الصوفي الذي يسقط المعاني (الرموز) في اللفظ (المصطلحات)، كما عند ابن عربي والبسطامي.

إذ يخبرنا ابن عربي عن سؤال ابن رشد مستفسراً هل ما عند ابن رشد من معارف يتطابق مع نتائج الكشف الصوفي، وعن جواب ابن عربي له بـ (نعم ولا)[٩٣].

هذه الـ «نعم» والـ«لا» أول ما نلحظهما كمصطلحين للإيجاب (نعم) والسلب (لا)، أو الـ + و الـ - وكأن جوابه المختصر بـ «نعم ولا» هو نفسه ما يفسره كتقرير علمي في فتوحاته:«اعلم أن الظاهر (نعم) من الآية ما أعطاك صورته، والباطن (لا) منها ما أعطاك ما تُمسك عليه الصورة، والحد منها ما يميزها عن غيرها والمطلع منها ما أعطاك الوصول إليه (وكأنه يتكلّم عن تقليبات الواو والألف إلى الياء) وأهل الكشف يميزون بين هذه المراتب»[٩٤] (أي الواو (و)).

فيكون الجواب الظاهر هو الـ نعم، والباطن هو الـ لا، والحد والمطلع هو الألف والياء، والتمييز هو بينهما كصلة وصلية بين الألف والياء؛ أي من الألف إلى الياء (الواو والياء من تقليبات الألف). مما يعني أن سؤال ابن رشد هو: هل ما عندك من علم الشرع والحكم تطابق مع الكشف الصوفي؟ فكان جواب ابن عربي هو نعم، فتأكد أن للفظ القرآني ظهر وبطن وحد ومطلع مستتر

وراء الشريعة، في مقام الـ لا، كحامل ومحمول، أبطنت كل الحروف في قلب عين الألف المحمولة منها وبكفالتها الإرسالية وولايتها للأمر الواحد لكل تنزلات الحروف الإرسالية.

(نعم و لا)

أو الوصل والفصل.

أو الرسالة والولاية.

أو الشريعة والحقيقة.

إن ما يشير إليه ابن عربي هو واقع مليء بالعلم والحياة لا يفنى في دورة الحياة المتفاعلة من السلب والإيجاب - الطاقة - أو النور الأبدي، تماماً، وكأنه يقول« ليس كمثله شيء»، (لا) (و) (نعم)، ولكن الصورة المنقولة فكرة علوية من الواقع الروحاني الأثيري، حين تنقل إلى الواقع المادي الكوني، تخرج معكوسة لانعكاس خروجها من المرآة (النفس) الناقلة للأصل في صورة الشبه، وليس الشبه هو الأصل فتخرج من فم ابن عربي عن طريق الرمز الكامن للفكرة الكاملة في اللفظ على شكل: نعم ولا.

«نعم» الحاضرة في الذات الإلهية، و«لا» المتمتعة لافتقارها للذات الإلهية المتكبّرة الجبارة الغنية المغنية للذات المفتقرة لها والمستسلمة لها والمتوكلة عليها بـ لا إله إلاّ هو، ولا حول ولا قوة إلاّ به.

وكأن إبن عربي يقول لإبن رشد: أنه لا ينتمي إلى عالم الظواهر رغم حضوره فيه، وأنه لا ينتمي إلى عالم الغيب - الروحاني الأثيري - رغم حضوره فيه لأن ألـ نعم انطوت في العالم الباطني للألف الممتدة - «ألصراط المستقيم» - في منتصف الـ لا، وكأن الـ«لام» هي الوجود الكلي، فالـ «نعم» لا تصلح لترميز الوجود الخافي للوجود، ولا تفيدنا في استيعابه ذهنياً- تماماً كقول لاوتسي:«التاو الذي يمكن التحدث عنه ليس التاو السرمدي، الإسم الذي يمكن إطلاقه ليس الإسم السرمدي، اللامسمى (اللا) هو السابق على السماء والأرض. المسمى هو أم الآلاف المؤلفة (نعم). جرد نفسك من رغباتها تعاين أسراره (الافتقار لله)، إلزم نفسك رغباتها تعاين تجلياته (بأسمائه المرغوبة من النفس التواقة لمعرفته فيها) الأسرار والتجليات أمران سيان في المنشأ»(٩٥)؛ فلولا كفالة اللام للألف، لسالت الألف بلا قرار.

ليكون جوابه من هذه الفكرة المقولة: التفريق بين الله والعالم،« وأن العالم الظاهر لا وجود له حقاً إنما الوجود الحق لله تعالى؛ فليس هو العالم ولا العالم هو»(٩٦).

هذه المحاورة بين ابن رشد الفيلسوف وابن عربي المتصوف، تبرز نوعية التواصل الفكري المقصود بالغاية الأسلوبية الخاصة عند الصوفي، أو الرمز المقصود، وبوعي إرسالي يخرج من اللاوعي المفسَّر بالتجلي من الذات الإلهية. أو بمفهوم المصدر المعرفي - الثقافي - على أنه من «الإلهام» الخارج من خانة «التوهم»، المنسّقة مع الحافظة في القوى المفكرة، الناطقة للرمز غمزاً في لفظ المصطلح، بوعي من الحواس الخمس، والمستغلة لعلومها وثقافتها الدنيوية (المصطلح) المفهومة من المجتمع، والحافظة لشعار المصطلح في ذاكرة الشعوب في وهم الرمز المتخيّل لواقع الحدث التاريخي الذي اختفى في طي الزمان القديم. كيف؟

تماماً كما في استغلال البسطامي للألفاظ في خطابه لـ«محمد الراعي» - راعي الإبل - الذي كان يحفظ كلام أبي يزيد ويحيكه لكل أحد، فربما ينكره بعضهم فذكر ذلك لأبي يزيد فقال له أبو يزيد:

-«لا تذكر كلامنا مع كل أحد. دعه. تكلمه مع الجمال في الصحراء»(راجع الفصل الثاني).

الجملة الأولى:

-لا= متمنعة تمنع المتكبر عليها من تجاوزها (أي إن من لم يفتقر لله عز وجل ولم يلبس لبس الزهاد - الفقر - فليس له كلامنا لأنه (أحد) وليس (كل أحد) أي لأنه يملك الأنا المتفردة ولا يملك أنا الجامعة المتوسطة بين العالمين المادي والأثيري المنثوية في عامود الألف - الطريق المستقيم - نحو روح الله وكلمة الله (حيث منزلة عيسى بن مريم المرفوع في أعلى عامود الألف). لتجد في تضمين جملة السلب (لا تذكر كلامنا مع كل أحد)، وجوب أن يذكر كلامه (كلام البسطامي) مع (كل أحد)، الخاصة السالكة نحو المعرفة، تخص الزهاد والمتشبهة بالمتصوفة.

الجملة الثانية:

-دعه= تحمل معنى صيغة الأمر - دع: أترك، ودع: أُدع (من الدعوة)، أي: اتركه ينسال كانسيال الماء إلى مصدرها في اتجاه الدعوة إلى معرفة الحق والمعنى التضميني الآخر يفيد السلب، أي: امنعه عن صاحب الأنا المتكبرة على الذات الإلهية، تاركاً إياه في جهله(لقول الرسول (ﷺ):«نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزّل الناس منازلهم ونكلّم الناس على قدر عقولهم»(٩٧)، ولقول عيسى (ع)«لا تعلّقوا الجواهر في أعناق الخنازير»(٩٨) ولقول الإمام علي (ع): خالطوا الناس بما يعرفون، ودعوهم مما ينكرون(٩٩)).

الجملة الثالثة:

-تكلمه مع الجمال في الصحراء. أي تكلم كلامنا (كلام البسطامي) مع الجمال (مصطلح معروف بسفينة الصحراء، أما الرمز فهو السالك في طريق القافلة نحو الغاية، الصابر، المتفاني (فالمعروف أن الجمل يتفانى أمام صاحبه لا يشكو العطش أو التعب حتى يفقد قوته، فينفق في سبيل خدمة صاحبه، فالجمل هنا رمز السالك المؤيَّد في طريق الله)، في الصحراء (الصحراء: هي النفس المتخلية عن غرائزها ورغباتها علة إشراك الأشياء بعبادة الله، إلا من رغبة الهوى أو حب الله والنفس الزاهدة المتطهرة من المسلمات الخارجيةهي الصحراء)، والذي يعنيه البسطامي من جملته الأخيرة، هي الوصية الكاملة والواضحة من غاية الكلام (كلامنا، تكلمه)، وهي دليل العارف أو السالك إلى المعرفة/ دليل الصوفي أو المتصوف.

أما الجمل الثلاث:١- لا تذكر كلامنا هذا مع كل أحد/(لا).

٢- دعه /(و).

٣-تكلمه مع الجمال في الصحراء /(نعم).

فالأولى تفيد المرحلة الأولى من رحلة المعرفة أي الوصول إلى باب الأنا الكبير باب الـ (لا)، والسجود عند باب حطة لله الواحد القهار له العزة جميعاً.

أما الثانية فتفيد معنى الردع (الرفض) أو الدعوة (القبول)، يعني يتحدد هناك ماهية

النفس الساعية، إن كانت زهدت فعلاً وتجلببت جلباب الفقر لله دخلت المدينة الأحمدية من باب الكبر (الأنا الكبير)، وإلا عادت من حيث أتت أو توقفت هناك حتى تبرأ من أنانيتها المتبقية فيها. بينما الثالثة تفيد معنى السير المتفاني نحو المصدر، أو نحو عين الحلقة الأحمدية؛ أو«عين الحقيقة». لأنها تفيد انفتاح الطريق للسالك في الوصول إلى حضرة الله «وهو طريق منفتح يوصل من سلك فيه إلى الحضرة الإلهية».

إن كلاً من ابن عربي والبسطامي يخبرنا في مقولته بأن هذا العلم مخصوص بأهله (لقول الرسول (ﷺ):« خاطبوا الناس على قدر عقولهم»(١٠٠)) والحقيقة في عرف الصوفية هو المعنى الباطني المستتر وراء الشريعة، لا يفهمه من هو خارج الطريقة، ولا من لم يسلكوا الطريق، لذا كان الهدف من الرمز (الحقيقة) المسقط في المصطلح (الوهم). ويؤكد ابن عربي رؤية هذا الفصل فيقول:« وإنما أهل الأفكار (العلوم) بأفكارهم، وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سُئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطأوا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله... (وربما) أخذوه (رمز المصطلح)، من الكشف عن قائله صحيحاً، فتعبد به أنفسهم على غير ما تقرر عند علماء الرسوم، فينسبونهم إلى الخروج عن الدين، وما أنصفوا فإن للحق وجوهاً يوصل إليه منها هذا الحد... فمن أحسن ممن سلم واستسلم، واشتغل بنفسه حتى يفارق موطنه (نفسه - دنياه)، فذلك السعيد الفائز بحقائق الوجود (وحقائق كلام من سبقوه في السلوك)، فالساترون لهذه الأسرار في ألفاظ اصطلحوا عليها غيرة من الأجانب (الغرباء عن أهل الطريق)، والقائلون بوجود الآثار (الدلائل والدلالات أو تتبع المعلولات لمعرفة العلة)، بالهمم...»(١٠١).

فالشريعة إذن هي «عين الحقيقة، والشريعة جسم وروح، فجسمها الأحكام وروحها الحقيقة، فما ثم إلا شرع»(١٠٢)، و«ثمة موطن يجمع فيه بين الشريعة (نعم) التي هي الأحكام بالدنيا، وبين الحقيقة التي هي علم الآخرة (لا)، وأحكام الحق بها فيكون علم الأحكام مسؤولا»(١٠٣).

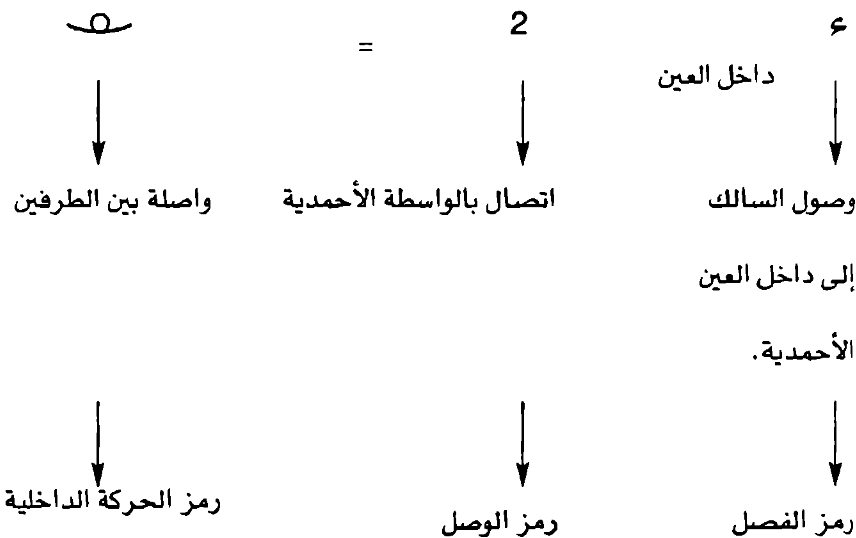
إن الـ «نعم ولا» عند ابن عربي، هي عينها عند البسطامي ولكن بصورة مقلوبة « لا ونعم» تناسب «ليس كمثله شيء» = لا ونعم فنفى وأثبت معاً، لأن الحقائق أمثال وأشباه فالشرع ينفي ويثبت.. فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهر، فإن الجوارح (اللسان والقلب)، تابعة منقادة لما تريد بها النفس، والنفس باطنة العين ظاهرة الحكم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها لأنه لا حكم لها..»(١٠٤) فـ «هو الباطن بذاته والظاهر بأياته وسائر مبدعاته، فلما كان أدنى من قولنا جل وعلى.. (قال ابن عربي:)

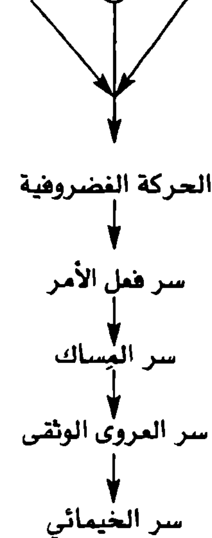
لله لا تضرب مثل	فإنه عين المثـل
وكلـنـا منــه إذا	حققته على وجل»(١٠٥).

فكان جواب ابن عربي كما جواب البسطامي في كل من المقولتين يحمل واقعين وثقافتين ورؤية واحدة هي السلب والإيجاب - لا ونعم (تمثل رؤية الصوفي من واقعه الروحاني الأثيري الباطن)، ثم نعم ولا (تمثل رؤية الصوفي من واقعه المادي الدنيوي الظاهر)، أما الثقافتان فهما: ثقافة الدنيا أو الظاهر (المتمثلة بنعم وبـ لا تتكلم)، وثقافة الباطن للعالم الآخر منه عين الحقيقة

(المتمثلة بـ لا الرادعة)، لكل من يحمل الدنيا في قلبه (لا تتكلم)، والحاوية لكل زاهد يفتقر لله عز وجل القهار المتكبر (نعم تكلّم)، لتجد أن المصطلح نفسه يحمل معنيين: واحد ظاهر وآخر باطن، كما يحمل الحد بين اللا والنعم في (الواو) الطيعة الواصلة، صلة وصل مسؤولة مكلَّفة بعطف أو توحيد العالمين (عمل الخيميائي)، أو الحدَّين الـ نعم والـ لا من منظور الواقع المادي، واللا والنعم من منظور الواقع الأثيري كواسطة رسولية بالوحي والإلهام. هذه الـ «واو» الرسولية (الزئبق الأحمر) والواسطة بين الظاهر والباطن (بيضة الفلاسفة)، هي التي تثبت البنية العلائقية بين الرمز والمصطلح، ومنها يتم خلق المفهوم العام عبر التشبيه والصور المجازية (كما عند البسطامي)، بين الرؤية المحجوبة عن العامة (الباطن)، والرؤية البسيطة (الظاهر) للمجتمع؛ المفهومة حسب العقول من المصطلح.

أما لعبة الرمز في المصطلح هنا عند كل من ابن عربي والبسطامي فكانت: السلب والإيجاب، الحقيقة، عين الحقيقة، باب الحقيقة، الظاهر، الباطن الكشف والستر، أما الواسطة فهي لب اللب، أو قلب العين الأحمدية – الواسطة – أو من المفهوم الحروفي لتنزُّلات الحروف هي:


ء
2
=
داخل العين
وصول السالك
إلى داخل العين
الأحمدية.
اتصال بالواسطة الأحمدية
واصلة بين الطرفين
رمز الفصل
رمز الوصل
رمز الحركة الداخلية


بين الموت و الحياة
القبض و البسط
الليل و النهار
الفصل و الوصل
الحركة الغضروفية
سر فعل الأمر
سر المِساك
سر العروى الوثقى
سر الخيمائي

-فالدنيا والآخرة أختان وقد نهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين، وجوّز الجمع بين الضّرتين وما هما ضرتان حقيقة، ولكن لما كان في الإحسان إلى إحدى الأختين بالنكاح إضرار بالأخرى لذلك قيل فيهما ضرتان[١٠٦]، لذا، إذا جاء الكشف جاء الحياء [١٠٧]، فبطل الضر.

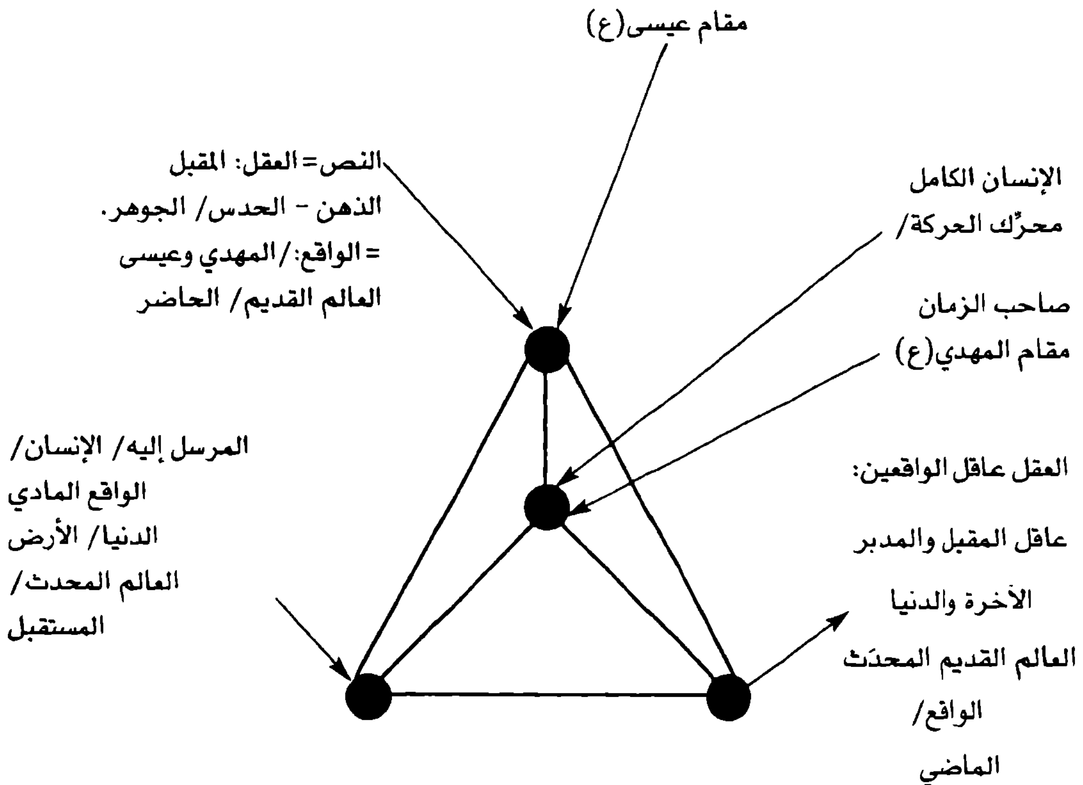
كذلك النص الصوفي، الذي يحمل واقعين متناقضين (نعم /الباطن، ولا/ الظاهر، ونعم/الظاهر، ولا /الباطن)، أحدهما خاص وثانيهما عام، ولا يمكن الجمع بينهما ليستفاد من المعنى المرمز وإسقاطه في المصطلح، ولمّا كان الجمع بينهما كالجمع بين الأختين وفيه ضرر بالاثنتين، وضرر بالناكح، كان لا بد لمن جاءه الكشف من إحداهما أن يجيئه الحياء، فيغض الطرف عن الأخرى، أي إذا كشف الباطن، مُحِق الظاهر، فلا ثمَّ إلا وجه واحد للحقيقة، ظاهرها ووقع عليها، وإلاّ وقع الضرر، ووقع في الإنفصام أو الإشراك. فبالجمع إضرار وإشراك، والمطلوب هو التوحيد للأختين/الوجهين (الظاهر والباطن، الـ نعم والـ لا)، في وجه واحد بلا قفا لذلك قيل:«إذا جاء الكشف جاء الحياء».

وبما أن الصوفي يحمل الواقعين: المادي والروحي، في نصه، ويوحدهما في وجه واحد هو المقصود من إرساله للرمز من «في» - المعنى، كذلك يحمل أيضاً رؤيتين لكل من الواقعين، ويوحّدهما في رؤية واحدة، والتي لا يمكن معرفتها إلا بتتبع حركة الصوفي في زمان ومكان وناس نصه، المشار إلى تقنيتها بـ«الواو»(حسبما سبق التفصيل)، أي الواسطة، أو الصلة الوصلية.

الرؤيـــة :

رؤية واقعية خاصة بالزاهد (علمية - عملية)، جامعة للرؤيتين المادية والروحية من رحلته التأملية.

إن خلاصة هذه الرحلة المعرفية - التأمل، في النص الصوفي للزاهد هي المتماري بالنص الإلهي - الكلمة/المصطلح المادي - الحافظ للمعنى بإحكام النظام التكويني البديعي للنص/الحروف، حدود الهيكل الجامع للبناته في صورة الإنسان الكامل أو الكون الكامل من تقنية رؤيته التأملية: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾**[١٠٨].. ومن مبدأ: **﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير﴾**[١٠٩]، (التي لن تتبين إلا في الفصل الرابع والأخير)، حيث جاءت رؤيته التأملية متمارية في النص الإلهي فحق له أن يكون الإنسان الكامل.«كأنه هو»[١١٠]، أي في الإنسان الكامل.



النص الإلهي المخاطب للمعنى المؤوَّل في الصورة - الوكيل حامل الوكالة بكفالة الموضوع، التي شكلت الصورة المادية للمعنى المتحقّق في باطن النية - الذهن، قبل الظهور خارج الذهن حضوراً في باطن راحة كف الصانع، الجابل- المشكّلة جنة آدم، لآدم في أرض الله العليا، ثم في نزوله، بإرسال النص المصطلح واستقراره في الأرض، أو لفظ الكلمة من الداخل إلى الخارج، من الحلق إلى خارج الفم عبر النفَس، ظهور الكلمة مكتوبة لمن يقرأها - آدم وحواء وأولادهما. تماماً كما حصل في آفاق صدور الصورة داخل الذهن نية وخروجها مرسومة في المتخيلة فكرة من روح الله. قال ابن عربي عن مفتاح مدينة علم الرسول محمد (ص) الذي علي بابها[111]: «له أربعة أسنان، أتقنها الرحيم الرحمان، فيها أربع حركات تجري على جميع البركات..»[112]، أي لها أربع جهات/وجوه المقصود فيها واحد.

أليست هذه المرحلة التأملية، هي نفسها الدورة التأويلية سهرمنوطيقا؟ أليست غايتها القبض على المعنى؟ بتتبع حركية المتأمل المؤمن داخل الزمان والمكان الخاص بدورة الكلمة - أسفارها من:

- «في» [113]، «إلى» [114]، «من»[115] وصولاً إلى «في» المقابلة.

أو الأسنان الأربعة: في، إلى، من، في، أي المراحل السلوكية التي شكلت واقع الصوفي ورؤيته، إشكالية المعنى المقصود من إسقاط الرمز الباطني في المصطلح الظاهر عند المخاطب العام، ليُبيِّن له أن المحاولات المنطقية - العقلية، لتفسير الرمز ومقابلته بالمصطلح ستؤدي إلى الضرر- الإنفصام- أو إلى رؤيتين أو تفسيرين من واقعين، وبالتالي، لا يمكن لمن يريد المعنى إلا تتبّع المتكلم/المرسِل إلى موقعه، ليتوحد نفسياً، اجتماعياً، ثقافياً وسياسياً أيضاً، ضمن نظام مدبِّر يحكم المراحل السلوكية (الواقع، الرؤية)، من، إلى، في، والعكس، في الـ في المضمرة بداية (حيث: كان الله ولا شيء معه).

لاسيّما وأن الكلام المكتوب بحروف لها توجّهاتها بين شرق وغرب وشمال وجنوب لها وجوهها التفسيرية حسب المواجه لها تخضع للتأويل، بينما الكلام المنطوق غير المكتوب يخضع للفهم الكامل لأنه يُلقى في القلب وحياً ويخضع للبصيرة وليس للنظر، يخرج من الـ في عين الـ من إلى الخارج في مرئياً كأدوات حروفية. فعلى من يريد الفهم التام العودة إلى عين عين المصدر الجفري «في من إلى في».

في إلى من من وصولاً إلى في المقابلة

الدنيا التاريخ العقل باطنها المهدي/الخاتم العقل

الرحم المدد الصلبي محمد ﷺ الأنت الأنت

الأنا الجسر الزر باطن المرآة المرآة

ظاهر الأنا الكبير باطنه هو العلم الـ هو الـ أنا

من+ في +

الزر العروة

العروة الوثقى

التوثيق

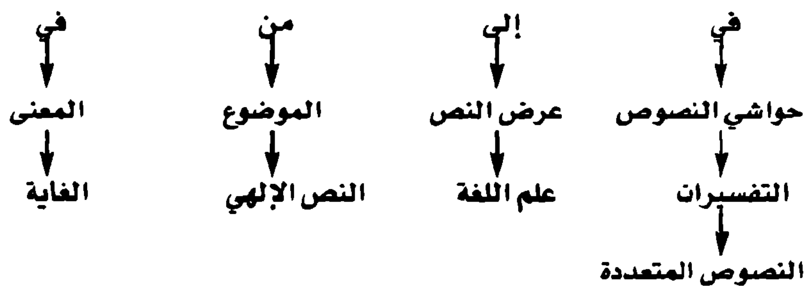
التمكين/المأوى

الفعل

عمل العلم

الحكمة

هذه الرحلة-الحالة التأملية، هي نفسها حالة المسافر من إلى في، أو بالأحرى في إلى من



إن جواب ابن عربي: «نعم ولا» الظاهر، يفيد بالإشارة إلى المتناهي (نعم) واللامتناهي (لا) وفعل الواو (و) متصل المتناهي باللاّمتناهي - الشريعة والحقيقة، الكاف والنون - قصد ابن عربي الإشارة إلى طريقة الفهم بربط النعم باللا، وبأن الوحي لازال يجري في الوجود /الإنسان/الكلمة، فحري بمتلقي الكلمة أن يفهم عن المرسل وان يحفظ لسانه ولغته، بتتبع حركة الرمز القادمة من عين الحقيقة «من إلى في»، نحو محرّكها «في إلى من في»، لا سيّما وأن الدعوة التتبعيّة من لعبة الرمز (الفعلية)، هي المشار إليها في سورة الكهف بـ«فأتبع سبباً»، وبـ «ثم اتبع سبباً»، لمن أوتي من كل شيء سبباً - أسباب السماء والأرض (الفاء في فأتبع)، أو معرفة الحكمة القابعة خلف الخوارق (البارانورمالوجيا) في فعل العبد الصالح (الخضر) وذي القرنين (ع) في ثم (ثم اتبع سبباً)، بفعل الربط الحكمي، العاقل للاثنين. وهي إشارة صريحة من الله عز وجل، إلى التقنية العلمية - العملية للمعرفة أي للفهم. وذلك بتتبع الأسباب (الفاء/العلل والمعلولات)، الذي يلزمه الصبر على الأمر الشديد الذي لا يُصبرَ عليه إلاّ بالصمت وتعطيل الحواس المادية (الموت) لمخالفته المفهوم الخارجي (المصطلح) الذي يلزم المتتبع أن يأوي إلى ركن شديد (الكتاب والسنة النبوية)، لئلا يخسر معرفة الأسباب وترقّي مددها وصولاً إلى الفهم التام، الجامع لكل الأسباب وموحدها تماماً كما حصل مع موسى (ع) الذي لم يستطع صبراً على المظاهر الطبيعية للأمر من مفهوم العين في الخارج (البصر)، ولو عطّل حواسه المادية متوكلاً مفوضاً مستسلماً لأمر الله (وهي شروط الزهد وقاعدة الصوفية)، لرأى الحقيقة في أفعال الخضر (ع) من العين الباطنة (البصيرة)، المربوطة برباط التصديق (الواو) بيد ورجل وعين وسمع ولسان العبد الصالح - الروح من عند الله - لذا كان الفراق بين موسى وبين العالم بالله - الولي، الخضر/العبد الصالح - فراقاً بين الظاهر والباطن (النعم واللاّ)، علّة تعليمية دفعت موسى (ع) إلى العزلة في جبل «موات»، ليكون له التتبع بربط المتحرك (موسى) بالمحرك (الخضر)، صاحب الفعل بالعلم والعلم بالفعل، بباء الربط الفعلية التأييدية، حتى لا يكون موضع خوف في أسفاره الثلاثة، التي لا تخلو من الخطر وهي: سفر من «عنده»، سفر «إليه» وسفر «فيه»، أي: من إلى في/مسار الحركة الإرسالية من الـ «في»، حيث: «أنت الذي أردت، و«أنت الذي اعتقدت».

وهو سفر تتبعي لمصدر الكلمة المرسلة بالسفر إلى مبدئها، «من» عالم الرأي (المحدث) «إلى» عالم الفكر (القديم المحدث) «في» عالم النية للأمر (القديم) أي من الـ«يكون» إلى الـ«فاء» في الـ«كن»؛ أو «من» عالم الباصرة «إلى» عالم المرآة «في» عالم البصيرة.

إن الـ نعم والـ لا إشارة إلى أن علم الظاهر /الشريعة، هي ألواح منزلة في العقل المحدود، وبأن علم الباطن/الحقيقة هي القلم الذي لا يبرأ من علة نكاح اللوح، أما الـ واو هنا فهي علة ربط لاجمع، أشار إليها ابن عربي بأن معرفة الظاهر تنقصها معرفة الباطن بفهم أسباب التباين بين مفاهيم الرمز (القادم من الحقيقة) والمصطلح من علة المصاحبة أو الجمع وفي إشراك مصاحبة النبوة للولاية، فكان الفراق بين الظاهر (موسى /النبوة) وبين الباطن (خضر/الولاية) لعدم توحدهما في عين واحدة، عين الرؤية الواحدة للباصرة والبصيرة، من

عدم فعل التتبع للأسباب وقلب المرآة في الخارج إلى داخل النفس لتنجلي الحقيقة غير المخالفة للشريعة والعين المرسلة لها في حدود الوعاء.

إن الجواب نعم ولا أو الـ لا ونعم، هو موضوع البحث عن تقنية الفهم وبه الكشف عن الغاية الفنية من لعبة إسقاط الرمز على المصطلح (Bolo)، ورصد تلك التحولات الناتجة عن هذا الإسقاط الكاشف عن الدعوة الصريحة من الصوفي (ابن عربي) إلى المرسل إليه (ابن رشد)، بتتبع حركة الرمز المشروطة بالتخلي عن مفاهيم المصطلح في الخارج (الإنسان)، الذاتية/الصورة، وضرورة التثاقف الموضوعي مع الحقيقة المتجلية من لعبة الرمز، بتتبع حركيتها التحويلية للمفهوم الإصطلاحي من الحقيقة إلى المصطلح في المعنى المؤول فيه أو الروح المغيب فيه ظناً، غير المغيب والحاضر حضور الشمس يقيناً، لمن تحرر من المسلّمات وأعاد النظر فيها ورتبها بترتيب رؤيته من التقنية البصرية في إلى من في؛ لذا كان التحذير من العالم والعارف بـ: «إياك والجمع». فكان جواب ابن عربي لابن رشد في «نعم ولا»، أي: «اعطف الأبد على الأزل يتّحد الأمر ويتبيّن القديم من المحدَث».

لقد استطاع ابن عربي في جوابه لابن رشد: «نعم ولا»، أن يشير إلى تقنية الوصل المطلوبة من العقليين، والتي هي غاية الصوفي العملية والعلمية، مشيراً أيضاً إلى موقع الصوفي الجفرافي في متّصل المتناهي (نعم) باللامتناهي (لا)، في الواو (و) الواسعة المهدية في عين الجفر، داخل الجيب بين عين النبوة وعين الولاية، به يكون الوصل والفصل ومنه يكون الشفع والوتر، وفيه يكون التوحيد لكل منهما في عين الحضرة الإلهية.

كما بيّن ابن عربي في جوابه لابن رشد عن غاية الصوفي/العارف من إرسال نصه والتي تضمنت:

-١- مطالبة الشخصية الإسلامية بالتمثّل بالشخصية المقصودة من أمر «كن»، أي: محمد بن عبد الله (ﷺ)، المعلِن عن شرف هويته، وأحد الكلمات الرسولية في عين الكلمة التامة (القرآن الكريم)، في قوله: «أنا سيد ولدِ آدم ولا فخر»، وذلك بإعادة بناءٍ متمارٍ بالنموذج المحمدي، عن طريق:

-١- النقد الذاتي للشخصية الإسلامية، وإعادة النظر فيها، وإعادة ترتيبها حسب بنيوية الشخصية المحمدية، الثابتة بعناصرها الرسولية للآباء في الصلب الآدمي والمتوحّدة في عين ما سلكها - واحد الكل - صاحب مرتبة الوسيلة من مفهوم الوساطة الأممية التاريخوية، أي من مفهوم: وحدة الوجود ووحدة الأديان.

-٢- التحقيق التاريخي في تكوين الشخصية العقلانية الإسلامية، التي في محل «كأنه هو» و«ليس هو»، وإعادة النظر فيها، وتنقيتها من الشوائب الإيثارية، حتى لا يبقى منها إلا العقل الأول المفتوح على العقل المطلق، مصدر العلوم ومرجعها العالمي.

-٣- مراجعة محاور المنهج المحمدي، ودراستها من منظور التقنية العملية - العلمية في وصية محمد بن عبد الله (ﷺ): «لا تفرقوا السبل، واتبعوني، هذا صراطي المستقيم». أي: بعدم تقطيع الحبل الماسك من عروته الوثقى متصل المتناهي (نعم) باللامتناهي (لا)، ومتّصل الواحد بالكل

والكل بالواحد (و)، بحيث إذا رُجّعت حركته، دخلت في عين الهوية الإنسية الإلهية. وهي وصية تدعو إلى الإعتراف بالآخر، والتفاعل الثقافي والحضاري والإجتماعي والديني معه، الذي يؤدي إلى وحدة الأديان في عين الكلمة الإلهية، ووحدة الإنسان في عين الكلمة الوجودية.

-٤- فهم الشخصية الإسلامية حسب الـ يكون (هو) من «كن»، وليس حسب الـ أكون (أنا) من «كن»، وذلك بقلب المرآة الشخصية نحو الآخر، وتوليف المعادلتين الرؤيويتين:

العليا: كن فـ يكون (هو - الفكرة)

والدنيا: كن فـ أكون (أنا - الصورة)

في المعادلة المثلى أو التامة: كن فـ تكون (أنت - المعنى)، أي في وحدة الموضوع، بوحدة الفكرة، والصورة في المعنى، أو: وحدة أنا هو - هو أنا في الأنت، حيث: كن لي أكن لك؛ وحيث: أنت ما أردت وأنت ما اعتقدت.

خلاصـة الفصـل

هذه الرحلة إذن، هي رحلة فهم لا رحلة تفسير، لأن مُنتج النص عندما أرسل خطابه - نصّه، نطقاً، لم يطلب التفسير بل طلب الفهم، أو نقل المعرفة - العلم.

فهل يُفهم من ذلك أن النص هنا هو الوعاء المفيض؟

وهل المعنى الذي وصل إلى الإنسان هو المضاف إلى الإنسان؟ وهل يمكن للمضاف أن يكون مخالفاً للمفيض؟ وهل سبب ذلك هو من معالجة الإنسان لعرض النص لا لذاته؟ وهل الصنعة الإلهية غايتها هذه الوضعية التشريعيّة؟

أليس العلم الأنطولوجي (علم الكائن من حيث هو كائن)، يشير إلى أن الكائن في وضع المضاف إليه؟ أليس يعني هذا أن المضيف هو نفسه المضاف إليه؟ أليس حال النص هنا هو نفسه حال الكائن؟

مما يعني أن النص (المصطلح/الإنسان، الظاهر، والمعنى/الأنسية بين الخالق والمخلوق في أرض المشيئة والقدرة والإرادة والأمر الهوى = أرض الفعل لـ فيكون - الباطن)، يشوبه التشويه التفسيري حسب هوى المفسّر بتبديل مواقع «إفهم ولا تفهم، يجوز ولا يجوز».

إن الرحلة التأملية غايتها الوصول إلى عين الذات، وهي دعوة تحررية ثورية على التخلف والاستعمار ومفهوم الهوية في واقع الوهم. كيف؟

بتحرر الوجدان من سلطة الدين والخليفة (نائب الرسول بقوة السيف)، أي من النص المحكوم عليه من إله الأرض«الإيثار»، وذلك بالعودة إلى إله السماء وإله الأرض معاً - العزيز الحكيم، حينها يتجلى معنى النص بصقل المصطلح وتخليصه من الأعراف وتقاليد الناس/المجتمع، واللجوء إلى سلطان العقل (حامل الحقيقة الكاملة، التامة والدليل والرأي لله الخالق إن في إقباله وحتى في إدباره)، وذلك بالتفكير أولاً ثم التذكر، بمقابلة نشأته الأولى بنشأة الإنسان خارج رحم الأم وتطور عقله الظاهر/المصطلح، بتتبع:

الطفولة الأولى من ١ - إلى ٤ سنوات (رعاية الأب والأم / العائلة - المصدر أو الكلمة الأولى

= النص)، ثم الطفولة الثانية من ٤ إلى ١٤ سنة (رعاية العائلة + المجتمع/النص + العرف)، ثم المراهقة من ١٤ إلى ٤٠ سنة (توهان العقل في تمرجح النفس بين النص والعرف/بين رعاية العائلة - الرسل - والأعراف - تفاسير رجال الدين المتعددة التي حولت النص إلى نصوص متعددة ثم أخيراً من ٤٠ سنة- إلى.. (الولاية بالقفز إلى المعنى/الوصول إلى الغاية من النص)؛ الزمن الذي نال فيه الرسول(ﷺ) النبوة.

ليصير روحاً نورانية عقلت الروح في عين الذات الإلهية، أرض فعل التجديد للعهد.

لقد أدرك المؤمن بالكلمة أن الغاية من الكلمة في عينها لا في حواشيها، وأن غاية المرسِل الفهم لا التفسير، وبأن «القبلة الأولى دليل على شرف الثانية»[١١٦] (وبأن)«من طلب العلم طلبه من باب العين»[١١٧]. مما يعني أن الثانية مُنثنية على الأولى، فالأولى في الثانية/في آدم - الإنسان، وهو السر. لذا، عاند الزاهد نفسه فترجلها ليقودها وليمتطي قلبه الذي يقوده إلى الأول حسب قول البسطامي:«كن فارس القلب راجل النفس»[١١٨].

لقد تخلّى الزاهد عن البساط (البساط للأدباء)[١١٩]، الحواشي التي جاءت عرضاً مع النص، أو الغبار الذي غطى زجاج النظارات، البلور، الكريستال، ليدخل عين الموضوع - الغاية/المعنى - بالعودة إلى نفسه في عزلته عن الناس لأن «الأسرار للأمناء»[١٢٠]؛ لمعرفة أسرار الله - الكلمة المبطونة فيه بالسؤال الأول: من أنا، ثم من هو، ثم ما مصدري، ما مصيري، ثم أخيراً وهو السؤال الأهم: لماذا أنا هنا؟

ولا تكون الأجوبة شافية إلا إذا عرف نفسه (المصطلح) بنفسه، أو بالمعنى المقصود من المصطلح، باعرف ربك بنفسك، أو «أعرف نفسي بنفسي حتى فنيت وأعرف ربي بربي فحييت»، بموت نفس الأنا وخلودها في الهوية الإلهية - الفعل + الصفة = الإسم - ولا يكون ذلك إلا بالتأمل أولاً داخل المصطلح وثانياً داخل المعنى بتتبع الإشارات (الرموز) التي لا يفهمها إلا من يملك لغة العالم، كما في قول إبن عربي:«تردّ برداء الآمنين، وقف للناس في موضع القدمين، وخذ من العلم حرف الـ عين»[١٢١]. إشارة إلى عين الجمع، العين الأحمدية أو عين الواحد، حيث الصف الأول، أي العين الحرف الأول في كلمة عِلم، وهي نفسها كلمة عَلَم أو الراية التي يحملها أعيان الصف الأول، أو الإمام المتبوع.

ولكن للحركة إشارات دلالية يفهمها من هو خارج كهف المتأمل، بتتبع حركته في الزمكان الميتافيزيائي من كلامه. كيف؟ وجواب الـ كيف؟ هو في الفصل الرابع.

الهـوامـش:

١- رسالة روح القدس في مناصحة النفس، ابن عربي. ص: ٢٤، قدم لها بدوي طه علام، ط(١)، مصر، ١٩٨٩م.

٢- الفتوحات المكية، ابن عربي. ج(٣). ص: ٢٢٠.

٣- م.ن. ج(٢)، ص: ٧١٦.

٤- فصوص الحكم، فص كلمة نوحية، ابن عربي. ص: ٦٨.

٥- قول لديمقريطس - ٤٦٠ق.م. راجع: موجز تاريخ الفلسفة، ج(١). ص: ٩٣.

٦- م. ن.، ج(١). ص: ٩٨.

٧- م. ن.، ج(١). هامش صفحة: ٩٨.

٨- أنظر (الخلوة الظاهرة والباطنة) رسالة الخلوة، ابن عربي. ص: ٤٣٢ - ٤٣٤ (دار المحجة البيضاء)؛ وراجع إخوان الصفا، ج(٤). ص: ٨١ وما بعدها.

٩- راجع: دراسات الفلسفة الغربية الحديثة، دكتور صادق جلال العظم، (برغسون). ص: ١٧٠ و ١٧١.

١٠- راجع: م.ن. ص: ١٧٢.

١١- موجز تاريخ الفلسفة، ج(٢). ص: ٤٥١.

١٢- راجع مجموعة رسائل إبن عربي اصطلاح الصوفية، لابن عربي، ص: ١ - ١٨، وللتوسع: مصطلحات التصوف، د. عبد الحميد صالح حمدان. مكتبة مدبولي، ط(١)، القاهرة، ١٩٩٩م، والمعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم. طبع بيروت. ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

١٣- عوارف المعارف، السهرودي. ص: ٥٤٦. دار الكتاب العربي، ط(١)، بيروت، ١٩٦٦م.

١٤- الرسالة القشيرية، ج(٢). ص: ٧٣١ و ٧٣٢، للقشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن - ٤٦٥هـ) تحق: د. قاسم السامرائي، مط: المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٩م.

١٥- رسائل ابن عربي، رسالة إلى الشيخ الإمام الرازي. ص: ٢.

١٦- م.ن. ص: ٣.

١٧- الرسالة القشيرية، ج(١). ص: ١٧٦.

١٨- في التصوف الإسلامي وتأريخه، نيكلسون (رينولد ألن) تحق: أبو العلا عفيفي. ص: ١١٦. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة- مصر، ١٩٦٩م.

١٩- الفتوحات المكية، ابن عربي، ج(١). ص: ٩٤.

٢٠- المنقذ من الضلال (وبضمنه: أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: عبد الحليم محمود. ص: ٩٢. دار الكتب الحديثة، القاهرة. لاط، لات.

٢١- المنقذ من الضلال. ص: ١٤٨ و ١٤٩.

٢٢- التصوف والثورة الروحية في الإسلام، عفيفي (د. أبو العلا)، ص: ١٥٦، دار المعارف، ط(١) الإسكندرية، ١٩٦٣م.

٢٣- رسائل ابن عربي، كتاب الجلالة، ص: (١١).

٢٤- اللمع، السراج. ص: ٥٨.
٢٥- عوارف المعارف، السهرودي، ص: ١٨٣.
٢٦- طبقات الصوفية، السلمي (أبو عبد الرحمان، محمد بن الحسين - ٤١٢هـ)، تحق: نور الدين شريبة. ص: ٨٩. دار التأليف، ط(٢)، القاهرة، ١٩٦٩م.
٢٧- سورة ق، الآية: ٣٧.
٢٨- فصوص الحكم، ابن عربي، نشرة عفيفي، ج(١)، ص: ١٢٢، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٩- سورة البقرة، الآية: ٢٢٢. وما يشبهها في سورة التوبة، الآية: ١٠٨ (أن يتطهروا والله يحب المتطهرين).
٣٠- سورة الفرقان، الآية: (٤٨)؛ وسورة الأحزاب، الآية: ٣٣.
٣١- سورة الحج، الآية: (٢٦).
٣٢- سورة النساء، الآية: (١٥٤)
٣٣- سورة الشعراء، الآية: (٦٣)
٣٤- سورة الطور، الآية: (١، ٢، ٣).
٣٥- هذا التعبير للجيلي، أنظر، الإنسان الكامل. ج(٢)، ص: ٢٣.
٣٦- سورة الكهف، الآية: (٧٨).
٣٦- سورة الكهف، الآية: (٧٢) **﴿قال الم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا﴾** والآية (٧٥).
٣٧- عوالي اللآلئ، الإحسائي (إبن أبي الجمهور)، تحقيق آقا مجتبي العراقي، ج(٤)، ٤٨٧٣، قم، لاط، ١٤٠٥هـ
٣٨- كما حصل مع عيسى (ع) والحواريين: ﴿قال عيسى بن مريم من أنصاري إلى الله قال الحواريّون نحن انصار الله ﴾ السورة: الصف، الآية: ١٤.
٣٩- سورة آل عمران، الآية: ١٩.
٤٠- المحجّة البيضاء، الفيض الكاشاني، ج(٨). ص: ١٩٤.
٤١- سورة طه، الآية: ١٤.
٤٢- راجع، حديث الإمام علي(ع) من كتاب الكافي (ثقة الإسلام، أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني) ج(١)، كتاب العقل والجهل، حديث رقم (٢)، دار الكتب الإسلامية، قم، لا.ت.
٤٣- م.ن. ج(١) كتاب العقل والجهل، حديث: ١٤.
٤٤- أنظر الفتوحات المكية، ابن عربي، ج(٢). ص: ٥٠٥. و (٥٤٨).
٤٥- تحفة السفرة إلى حضرة البررة، ابن عربي. ص: ٨٣. تحقيق: محمد رياض المالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لات.
٤٦- عوارف المعارف. ص: ٤٤٩ و ٤٥٠.
٤٧- الصوفية في الإسلام، نيكلسون (رينولد ألن). ص: ٧٠.
٤٨- تحفة السفرة إلى حضرة البربرة، ابن عربي. ص: ٨٥ و ٨٦.
٤٩- سورة: البقرة، الآية: ٢٥٧.

٥٠- اليواقيت والجواهر، الشعراني، ج(١). ص: ٢٥.
٥١- العجالة، لابن عربي، رواية عن تلميذه صدر الدين القونوي، مراجعة: عبد الرحمان حسن محمود. ص: ١٢، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، لات.
٥٢- الفتوحات المكية، ابن عربي، ج(١). ص: ٧٠.
٥٣- رد ابن عربي على الحكيم الترمزي مبيناً دور القلب في نيل المعرفة (من كتاب سعود المطالع فيما تضمنه الإلغاز في العلوم اللوامع، للأبياري)، ج(٢). ص: ٢٣٦ و ٢٣٧. مصر لات.
٥٤- الفتوحات المكية، ج(٤). ص: ٤١١.
٥٥- الشطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي، ص: ٨٤.
٥٦- الفتوحات المكية، ج(١)، ص: ٣٦٣.
٥٧- نشأة الفلسفة الصوفية د. عرفان عبد الحميد. ص: ٥٢.
٥٨- راجع: أساس التقديس في علم الكلام، الرازي (فخر الدين) ص: ١٧٢. مطبعة (مصطفى البابي الحلبي)، مصر ١٩٣٥م. وأنظر: المواقف في علم الكلام. الإيجي (عضد الدين القاضي عبد الرحمان)، ص: ٤٠. مط (عالم الكتب) بيروت، ١٩٧٩م.
٥٩- الموافقات في أصول الشريعة. الشاطبي (أبو إسحاق)، تحقيق: عبدالله دارز، ج(١). ص: ٨٧ مطبعة: المكتبة التجارية الكبرى، مصر، لات؛ وأنظر: الأحكام في أصول الأحكام، إبن حزم الأندلسي، ج (١) ص: ٥٢، مطبعة العاصمة، القاهرة، لات.
٦٠- الموافقات، الشاطبي، ج(١). ص: ٣٨.
٦١- الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ج(١). ص: ٢٧ و ٤٠ و ٤١. وأنظر الشاطبي، الموافقات، ج(١). ص: ٨٨.
٦٢- أنظر: فصل المقال فيما بين الكلمة والشريعة من الاتصال. ابن رشد (أبو الوليد محمد - ٥٩٥هـ). ص: ٦٢. ط(٢)، مطبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١م.
٦٣- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي (أبو حامد محمد بن أحمد - ٥٠٥هـ)، تحقيق: د. سليمان دنيا. ص: ١٩٠ و ١٩١، وأنظر ص: ١٨٤ و ١٨٦. دار إحياء الكتب ط(١) ١٩٦١م.
٦٤- المنقذ من الضلال. ص: ١١٧.
٦٥- الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني. فالترزريتشارد. تر. محمد توفيق حسن. ص: ٧٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨م. وأنظر دراسات في الفكر العربي، د. فخري ماجد. ص: ٧٢، ط(٢)، دار النهار، بيروت، ١٩٧٧م.
٦٦- الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، الفارابي (أبو نصر محمد)، تصحيح ديتريصي ص: ٥٣ (فصل فيما ينبغي أن يُقدِّم قبل تعلم الفلسفة). مطبعة ليدن، ١٨٨٩م.
٦٧- كتاب النفس والروح وشرح قواهما. الرازي (فخر الدين)، ص: ٩٥. تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، مطبعة إسلام أباد، لات.
٦٨- الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، الفارابي. ص: ٤٢.

٦٩- المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، المحاسبي (الحارث بن اسد - ٢٤٥هـ). ترجمة: عبد القادر أحمد عطا. ص: ٢٢٩ (رسالة العقل). مطبعة: عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م. وأنظر طبقات الشافعية الكبرى، السبكي (تاج الدين أبي نصر = ٧٧١هـ)، ترجمة: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود الطناجي. ج(٢) ص: ٢٨١ و ٢٨٩ (حول تعريف المحاسبي وآثاره). مطبعة: عيسى البابي الحلبي، طبعة (١)، مصر، ١٩٦٤م.

٧٠- أنظر: شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، الفتوحي الحنبلي (تقي الدين أبي البقاء)، تحقيق: محمد حامد الفقي. ص: ٢٢ - ٢٤. مطبعة: السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٣م.

٧١- أنظر: شرح العقائد النفسية (تعريف التفتازاني)، للتفتازاني (سعد الدين، مسعود بن عمر - ٧٩٣هـ). ص: ٤١. مكتبة المثنى، بغداد، لات.

٧٢- تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية. عبد الرزاق مصطفى. ص: ١٢٢. لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط القاهرة، ١٩٤٤م؛ وراجع: الفلسفة الإسلامية.. ص: ٣٣ ؛ وأنظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي سامي النشار. ص: ٦٣. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م. وأنظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم عبد القاهر بن طاهر البغدادي. ص: ٩٦ (حول الصلة بين المعتزلة وبين القدرية والجبرية). ط(٢) مطبعة: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧م.

٧٣- مقدمة كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد لأبي الحسن عبد الرحيم الخياط المعتزلي، تحقيق مع مقدمة: د. نيبرج. ص: ٥٨، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥م.

٧٤-أنظر: المعجم الفلسفي. ص: ١٨٧. إصدار مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩م.

٧٥-م.ن. ص: ٦٩ و ٧٠.

٧٦-م.ن. ص: ٨ ؛ وأنظر: خريف الفكر اليوناني د. عبد الرحمان بدوي. ص: ٦٩ - ٨٥. ط(٣)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩.

٧٧- أنظر: الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد. فتاح، د. عرفان عبد الحميد، ص: ٦٥.

٧٨- المواقف، الإيجي. ص: ٢٨ و ٣١.

٧٩- سورة الإسراء، الآية: (١٥).

٨٠- الكلام والفلسفة، العوا، د. عادل، ص: ٤٦. مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١م

٨١- المقدمة، ابن خلدون. ج(٢). ص: ٥٥٩.

٨٢- الفرق بين الفرق، البغدادي. ص: ٣٠٢.

٨٣- تأريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان (هنري). تحقيق: نصير مروة وحسن قبيسي ج(١). ص:.١٨٢ ط(١)، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٦.

٨٤- أنظر: الكلام والفلسفة، العوا (عادل). ص: ٤٦ و ٤٧.

٨٥- أنظر: شرح العقائد النسفية، التفتازاني. ص: ٢٩.

٨٦- أنظر: التعريفات، الجرجاني (علي بن محمد - ٨١٦هـ). ص: ١١. مكتبة لبنان، بيروت،

١٩٦٩م.

٨٧- أنظر: البرهان، الجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين). ج(١). ص: ١٢٤. تحقيق: د. عبد العظيم ديب ط(١)، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ١٣٩٩هـ.

٨٨- أنظر: الإدراك الحسي عند ابن سينا - بحث في علم النفس عند العرب - نجاتي (محمد عثمان). ص: ٤٩. ط(٢) دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١م.

٨٩- راجع: كتاب النفس والروح وشرح قواهما، الرازي. ص: ٧٧.

٩٠- راجع: رسائل الكندي الفلسفية، ج(١). ص: ١٦٧. تحقيق وتقديم: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠م.

٩١- أنظر: الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، فصوص الحكم، الفارابي. ص: ٧٣ و ٧٤. وأنظر: ابن سينا والنفس البشرية - رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ابن سينا (حسين بن عبدالله - ٤٢٨هـ). ص: ٥٩. جمع وتقديم: د. ألبير نصري نادر، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٠م.

٩٢- الفتوحات المكية، ابن عربي. ج(١). ص: ١٥٣ و , ١٥٤.

٩٣- م.ن. ج(٢). ص: ٧١٦.

٩٤- التاو، تي تشينغ (إنجيل الحكمة التاوية في الصين)، ترجمة فراس السواح الفصل ٦٧ (من تاوتي - تشينغ يصف لاو - تسو التاو بأنه: ليس كمثله شيء). ص: ١٢١ و ١٢٢. منشورات دار علاء الدين، ط(٢)، دمشق، لات.

٩٥- وأنظر: التصوف وفريد الدين العطار، عزام (عبد الوهاب). ج(١). ص: ٨٠. مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٥.

٩٦- المحجة البيضاء، الكاشاني، ج (١). ص: ١٢٢.

٩٧- م. ن. ص: ١٢٣ (قول الله عز وجل: ﴿ إن هم إلاّ كالأنعام بل أضل سبيلاً ﴾ الفرقان الآية: ٤٤).

٩٨- م. ن. ص: ٦٦ (لأن أمر هذا العلم صعب مستصعب لا يتحمله إلا ملك مقرَّب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان).

٩٩- الحديث: «خاطبوا الناس على قدر عقولهم»، وقوله «ما حدّث أحدكم قوماً بحديث لا يفهمونه إلا كان فتنةً عليهم»، وقوله: «إن للحكمة أهلاً. فاعط كل ذي حق حقه». راجع: المحجة البيضاء، الكاشاني، ج (١)، كتاب العلم من ربع العبادات. ص: ٩١.

١٠٠- رسائل ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة. ص: ٤.

١٠١- م.ن، كتاب التراجم. ص: ٢٨.

١٠٢- م.ن. ص: ٢٨.

١٠٣- سورة الشورى، الآية: (١١).

١٠٤- راجع: ابن عربي كتاب التراجم. ص: ٢٠؛ وراجع كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، ج(٢). ص: ٦٣٣.

١٠٥- الكبريت الأحمر. ص: ٢٧٥.

١٠٦- م.ن. ص: ٢٢٢.

١٠٧- سورة فصلت، الآية: (٤١) (التكملة:«حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد».

١٠٨- سورة العنكبوت، الآية: (٢٠).

١٠٩- «مثل الشيء لا يكون عين ذلك الشيء»(قول لإبن سينا في كتابه «الميعاد»، تفسيره: ان ليس الإنسان إنساناً بمادته المركبة - الهيولى - بل صورته أي: معانيه المودعة فيه). راجع: اليواقيت والجواهر، الشعراني، ج (٢) ص: ٤٣٩.

١١٠- راجع كتاب الأسرا، ابن عربي، ص: ٣٥. (التكملة: إذا فعلت ما ذكرته لك وأحكمته، فزت بالمفتاح وملكته / أي ظاهر وباطن الكلمة الأولى في الذهن، وظاهر وباطن الكلمة الملفوظة خارج الفم = أربعة أسنان، اتقنها الرحيم الرحمان..).

١١١- م.ن، ص: ٨٤ و ٨٥، (وفيها يقول ابن عربي عن إشارات الآدمية:« قال (السالك) فلم أضاف خلقه ليديه، قلت لما لم يتقدم مثله عليه»، ثم قال.. من أين صح له أحسن تقويم، قال لأنه على صورة القديم (كلمة الله بين الـ ك والـ ن).

١١٢- راجع كتاب الأسرا، لابن عربي، من ص: ٨٤ - حتى ٩٢، وأنظر: ص: ٨٣ (يقول ابن عربي: قال (السالك)، هل تعقل على أوان إخراج الذر من الظهر، قلت له كيف لا أعقل وأنا أول الشهود في المهر)، وأنظر: ص: ٣٧ (يقول ابن عربي: تلق الكلمات (الأسماء/أسماء الأنبياء والرسل) والحق بالآباء والأمهات، صل على ذي العلوم المدنية والأسرار القدسية(محمد(ﷺ)) وعلى الكليم (موسى(ع)) وابن النون، وأنظر لمن كان الحوت عنده يبدو لك السر المصون في الكتاب المكنون.. ولم كان حوتاً ولم يكن غير ذلك).

١١٣- أنظر م.ن.، ص: ٣٨، وفيه قول ابن عربي:«ترد برداء الآمنين، وقف للناس في موضع القدمين، خذ من العلم حرف الـ عين.«إشارة إلى عين الجمع، عين الواحد. وأنظر قوله:« ثم قيل لي قف هنا ولا تبرح وإن أعطيت المفتاح فإن شئت فافتح والحمدلله على ما منح». (كتاب الأسرا، ص: ٩١.

١١٤- وهي عين الذات - الحق «لا يدرك إلا بعد نفوذ سبع طباق: المشيمة والصلبة والشبكية والعنكبوتية والعنبية والقرنية والملتحمة - قال الحكماء فهذه طبقات العين و«هو» من ورائها محموظ بها، فكذلك عين القلب تنفذ بسبع طباق مثل البصر: فالمشيمة كونه، والصلبة وصفه والشبكية تعلقه، والعنكبوتية تداخل الخواطر عليه، والعنبية تخليصه، والقرنية زمانه والملتحمة وصلته بمن عرف. أنظر: كتاب التراجم، ص: ٥٣.

١١٥- عزلة النبي في كهف«حراء» في سن الأربعين - سن بلوغ النفس المريدة لله إلى العقل المعرف والدليل إلى روح أمر الله - دور خليفة الله في الأرض - وهو عدد أيام حضور موسى (ع) في حضرة الله الخطابية - كلمه تكليماً - ٣٠ يوماً ثم زاد عليهم ١٠أيام = أربعون يوماً - أربعون سنة. وأنظر رسائل ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي. ص: ٩٠، يقول فيها:«إذا نظر

البصر إلى الشيء الصقيل فيرى فيه الصور فإدراكه للصور لا للجسم الصقيل... (إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا، فإذا هم مبصرون)، وهو رجوعهم إلى ما أعطاهم العقل بالبرهان الصحيح..»؛ وأنظر: ص: ١٣: «السلام عليك يا ولدي ستر الله عنك ظاهر الشريعة وكشف لك حقيقة الكفر، فإن ظاهر الشريعة (العقل المدبر، ظاهر النص)، شرك خفي، وحقيقة الكفر (العقل المقبل باطن النص) معرفة جلية».

١١٦- رسائل ابن عربي، التراجم. ص: ٤٢.

١١٧- م.ن. ص: ٥٧.

١١٨- شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٣١؛ للتوسع راجع عجائب القلب، المحجة البيضاء، ج (٥).

١١٩- رسائل ابن عربي، التراجم. ص: ١٥.

١٢٠- م.ن.

١٢١- أنظر: كتاب الأسرا، ابن عربي. ص: ٣٨.

الفصل الرابع

فاعلية الزمان والمكان والناس في الحركة الكاشفة للهوية

فاعلية الزمان والمكان والناس في الحركة الكاشفة للهوية.

الـزمــان:

- تعريف الزمان.
- زمان الزاهد الصوفي في الأول، زمان ناس واقعه الأثيري وواقعه المادي.
- زمان الزاهد الصوفي في الثاني، زمان ناس واقعه الأثيري وواقعه المادي.
- زمان الزاهد الصوفي في الثالث، زمان ناس واقعه الأثيري وواقعه المادي.
- زمان الزاهد الصوفي في الرابع، زمان ناس واقعه الأثيري وواقعه المادي.

المكـــان:

- تعريف المكان.
- مكان الزاهد الصوفي في الأول، مكان ناس واقعه الأثيري وواقعه المادي.
- مكان الزاهد الصوفي في الثاني، مكان ناس واقعه الأثيري وواقعه المادي.
- مكان الزاهد الصوفي في الثالث، مكان ناس واقعه الأثيري وواقعه المادي.
- مكان الزاهد الصوفي في الرابع، مكان ناس واقعه الأثيري وواقعه المادي.

الحـــركة:

- تعريف الحركة.

- حركة ناس الزاهد الصوفي في الزمكان الأول (تقوم على الاستدارة العائدة إلى نقطة خط الدائرة)، من الكثرة إلى الوحدة - حركة أصل النمو.

- حركة ناس الزاهد الصوفي في الزمكان الثاني (تقوم على رصد حركية النقطة المؤلفة للخط المستقيم بالتقدم لا دفعة)، من الوحدة إلى الكثرة.

- حركة ناس الزاهد الصوفي في الزمكان الثالث (تقوم على رصد حركية الـ هو بشهود حركية تكاثر الدوائر من الدائرة الأولى)، من وحدة الكثرة في الخط الواحد للمركز - النقطة، إلى كثرة الكثرة في مراكز نقاط متعدّدة وصولاً إلى عين جمع الكل.

- حركة ناس الزاهد الصوفي في الزمكان الرابع (تقوم على رصد حركية النقطة على التماثل - التقليد بالتقابل، ثم الخروج من التقليد إلى خط الشريعة الإلهية الخالصة ومن ثم الدخول إلى عالم مصدر النقطة بعد تفكيك الخط إلى نقاط وصولاً إلى المرجع حيث لا نقطة)، من النقطة خارج المداد - القلم، إلى داخله تشهد تتبع النقاط من المرجع الأصل - عين المداد، الدواة - وصولاً إلى الدواة قبل مدّها بالماء - ماء الحياة، حيث العدم في كان الله ولا شيء معه.

النـــــاس:

- تعريف الناس.
- ناس الزاهد الصوفي في الزمكان الأول (يناسب الكهف، الرحم، القبر) مغلق.
- ناس الزاهد الصوفي في الزمكان الثاني بشقَّيه:

أ- يناسب النطفة - النقطة مركز الدائرة (معطَّل).

ب- يناسب المولود - النقطة في مجرى الصلب - الخط المستقيم (شبه معطَّل).

❖ ناس الزاهد الصوفي في الزمكان الثالث بشقوقه:

أ - يناسب الواقف على ساحل الحوض (لا تواصل).

ب- يناسب السابح في خطوط الحوض - الدوائر - آتوم - (تواصل).

ج- يناسب الواصل إلى عين ماء الحوض - نقطة المركز مقابل المرآة (شبه معطل).

❖ ناس الزاهد الصوفي في الزمكان الرابع بشقوقه:

أ - يناسب القفز من صورة المرآة المنعكسة إلى ذات سكن المرآة (الفعل).

ب- يناسب الطيران في فلك عالم الذات (التطهير في سبيل الواحدية).

ج-يناسب السكن مع الله (فعل كن فـ يكون - لا ناس حيث روح الله - العدم).

فاعلية الزمان والمكان والناس في الحركة الكاشفة للهوية

إن الرحلة الصوفية - السلوكية الذهنية - المبتدئة بالزهد الموصل إلى التوكل بـ إنا لله وإنا إليه راجعون «بداية» وبـ لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم «غاية»، هي السفر من عالم الظاهر«أعرف ربي بنفسي حتى فنيت»، إلى عالم الباطن«عرفت ربي بربي فحييت»، أي سفر من الموت(عالم المادة - الفناء) إلى عالم الحياة (عالم الروح)، أو من عالم المؤتمِر (يكون)، إلى عالم الأمر (كن).

وكلها أسفار اختلفت فيها أزمنة وأمكنة وحركة السالك (الناس)، أي حيثياتها المتكثرة من العالم الواحد في سفر واحد من المصطلح (الشيء، المخلوق - الموضوع)، إلى الرمز (المقصود من خلق الشيء المخلوق، الموضوع - المعنى) في الشيء المخلوق الأول - العقل - لمعرفة الشعار التاريخي الملتصق بحركية الفاصل والواصل للموضوع بين - المصطلح والرمز - المعنى أو الدثار.

(لا يتبين هذا الكشف للرمز إلا بتتبع التخطيط الموضوع لهذا الفصل، أي لبنات بنائية النص الصوفي: الزمان، المكان، الحركة والناس).

لذا، كان لا بد من التفصيل الدقيق لهذا الفصل، بينما كان لازماً كله، بل مساعداً لفهم الرمز المسقط على المصطلح (الرمز: الباطن والظاهر/الإدبار والإقبال؛ المصطلح: العقل/الشيء)، لا سيما وأن هذا التفصيل هو المساعد على فهم الزمكان المتغير من حركية الصوفي في أسفاره

الذهنية من علم اليقين إلى عين اليقين في حق اليقين ﴿**كلا لو تعلمون "علم اليقين" لترون الجحيم ثم لترونها "عين اليقين" ثم لتسألن يومئذ عن النعيم**﴾[1] و﴿**إن هذا لهو «حق اليقين»**﴾[2] وكلها علوم لأرباب العقول المؤيَّدة من عند الله ﴿**يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**﴾[3]، فعلم اليقين أدناها وهو ما كان بشرط البرهان وعين اليقين أوسطها وهو ما كان بحكم البيان، وحق اليقين أعلاها وهو ما كان بنعت العيان.

وقد فسَّر البحث هذه العلوم بـ الزمكان الأول وحركيَّة ناسه والزمكان الثاني وحركيَّة ناسه.

أما الزمكان الرابع وحركية ناسه فهو فعل حق اليقين المشار إليه في قول الإمام علي بن أبي طالب(ع): «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينا»[4]، وهو فعل واحد لكل الأفعال تحت اسم واقع، وهو فعل «جمع الجمع وجامع الجميع في واحد، وله المرتبة العليا، والغاية القصوى»[5]. وهي مرتبة همزة الوصل بين الـ يكون المضمر في كن المقصود من الخلق/الأمر، والـ يكون الإنسان، وهي «الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق.. وما بعده إلا العدم المحض»[6] (لأن هذا المكان هو قلب عين الله وما بعده هو الخروج من العين!!)، هذا الفعل إذن، هو فعل الإنسية تحت اسم واقع «الإنسان»- المقصود من الخلق - فعله همزة الوصل - الماسك - بالفصل والوصل بين عالم المادة وعالم الروح، بين الـ نعم و الـ لا (كما في جواب ابن عربي لابن رشد)، بين الظاهر والباطن أو في عين حق اليقين.

لذا، فالتفصيل التوضيحي لحيثيات الزمكان ونوع حركة السالك - الناس هو من ضروريات فهم الغاية الكلامية - الإبلاغية في الشطحات أو الرسائل (النص الصوفي)، الذي يجعل من الرمز والمصطلح واحد الموضوع، مستغنياً المتتبع لخطوات هذا الفصل عن كتب شرح المصطلحات الصوفية التي لم تخرج عن الغموض لأنها ما فُسِّرت إلا بالرمز الموضوع في النص الصوفي - الرسائل.

الزمـــــان:

الزمان مشكلة الإنسان«الديمومة» -«الأبدية»، التي يشعر بتدفقها وفقدانها فتبدو له بوجود (أناه) أو وعيه لحركته في المكان والزمان بدايته ونهايته (لوجوده)، بينما الزمن لا يفقد شيئاً من تدفقه في الكون (وجود الإنسان العام)، ولا تجري عليه صفة التغيير والتبدل رغم تعبيره عن الحركة الدائمة التي ترفض السكون[7].

الزمـان لغـة:

والزمن، والزمان: اسم لقليل الوقت وكثيره. والجمع أزمن وأزمان وأزمنة، ويكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر[8]. والزمن والزمان كلمتان مترادفتان من حيث المعنى والمدلول في اللغة العربية وإن رجح «المنجد» أن الزمان مأخوذ من الزمن [9].

الزمـان عنـد المفكـرين:

أما الزمان عند الأشاعرة فهو:«ذرّات منفصلة وكل ذرة منه تسمى «الآن» وهو أيضاً اقتران الأشياء في الوجود.. أو يمثل علاقة بينهما»[١٠].

أما المعتزلة فالزمن عندهم الجوهر الفرد[١١] (مثل الحركة كماً متصلاً، أي لا يتألف من لحظات منفصلة).

وفكرة«الآن»، قالها «أرسطو»[١٢] وجعلها ابن سينا واصلاً لا فاصل فقال:«الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه ينفصل كل جزء في حدة ويتصل بغيره». فالزمان إذاً لا ثبات لقبله مع بعده، فهو متعلق بالتغير الذي من شأنه أن يتصل بالقبل والبعد[١٣].

أما عند ابن رشد وابن سينا فلا يمكن أن يُتصور الزمن بلا وجود حركة فالشعور بالحركة دليل على وجود الزمان ومروره[١٤].

أما عند«هيدغر» فالزمن متعلق بالكينونة (أناويتي) بديمومة الأنا، منها الكينونة الناجزة، وهي الكيفية الخاصة بالـ«هنا» خاصتي.. التي بوسعي استباقها باعتبارها خاصتي. وهي الزمان التام على نحو لا يتخلص فيه بالفعل من المستقبل وهناك الزمن اليومي الذي يعود إلى ساعة الحائط، مما يعني أن الانشغال يعود بلا نهاية إلى الآن..«الآن ومن الآن وحتى فيما بعد». وهذه الكينونة ليست الأنا بل اليومية التي يكونها المرء مع الآخر.

فالزمن«الآن» عند هيدغر هو المقياس بالنسبة للماضي والمستقبل، عندئذ يكون الزمن مؤولاً كحاضر، والماضي كشيء لم يعد حاضراً، والمستقبل كشيء ليس بعد حاضراً ويبقى غير معيَّن.. سلسلة نقول عنها وجهتها واحدة بلا رجعة[١٥]

أما الدكتور عبد الرحمن بدوي فيقول:«الزمان يشعر به كل إنسان أو أكثر الناس جملة، ويشعرون بيومه وأمسه وغيره»[١٦]، مُتَبَنّياً رأي إخوان الصفا في «وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته وكذلك الوجود، يشعرون بإنّيته وإن لم يشعروا بماهيته»[١٧].

أما عند الصوفيين، بخاصة ابن عربي، فالزمان موجود أبداً وذلك أن الزمان كله يوم وليلة - أربع وعشرون ساعة موجودة في أربع وعشرين بقعة من استدارة الأرض تكون حولها دائماً.«فهو جملة السنون والشهور والأسابيع والأيام والساعات»[١٨] أي«الـ» التعريف للوجود.

فالزمان عند ابن عربي أيضاً هو:«ألـ» التعريف للوجود في: «إجعل متى بينك وبين العالم»[١٩].«إذ منه تدرك النفس ماهية الهيولى والصورة، والمكان والزمان والحركة المحتوية على كل جسم»[٢٠].

إن مفهوم الزمن عند «هيدغر» *- هو نفسه عند«ابن عربي» في مقولته:«من قال أن الزمان حركة الفلك فقد كانت أشياء ولا فلك، ومن قال الزمان مقارنة بين أمرين بـ«متى»، فلم يزل الزمان يصحب الأشياء (الوجود: أنا والآخر في المكان)، فلا يعارضه في الاصطلاح، فقد اجتمعت المذاهب فقل للذاهب (الآخر) فيما لا يعنيه لجهله«هو»، فيما يعنيه لعلمي (أنا = ديمومتي)، وهو لا يعلم»[٢١] (أناويتي).

مفهـوم الـزمن (الهيـدغري) عنـد إبـن عــربي:

إن مفهوم الزمن عند ابن عربي (الصوفية)، هو عينه مفهوم الزمن عند هيدغر (المفكر المعاصر)، بإشكالية مفاصله الأربعة المقابلة للمراحل السلوكية الأربعة: في، إلى، من وفي.

يخرج مفهوم الزمن عند ابن عربي من رؤيته الفلسفية الصوفية - وحدة الوجود، المتجلية بكون الإنسان هو الحامل للأمر«كن» الإنسانية - الأنسية/الرحمة، وهو المحمول أو على عاتقه تحقيق جواب الأمر «يكون»، وذلك بأن يكون الإنسان متتبعاً لأسباب الـ«فاء» المتوسطة بعللها ومعلولاتها عن العلة الأولى الواسطة الفعالة الجامعة بين الأمر«كن» والجواب سيكون، لتحقيق المراد الخلقي من فعل الخلق - الإبداع الإلهي: كن فـ يكون.

وعلى هذا التفصيل يكون الزمان عند ابن عربي حسبما يتبين من مقولاته الفلسفية الصوفية هو عينه مفهوم «هيدغر»، الذي إن بيَّن مفهوم الزمان الهيدغري الحديث بعد ألف سنة، فإنما يُبين المفهوم التفسيري لماهية العقل المفتوح عند الصوفي صاحب العلم الحقيقي، المخاطِب للعقل الإنساني المفتوح على الامتداد الزماني - المكاني الواحد (الزمكاني) في حركية إنسانية واحدة (الناس).

الـزمن الأول:

يقول ابن عربي: «الإنسان قطب الفلك (الكون - الجسد)، وهو العمد (المركز الحيوي)، ألا تراه إذا انتقل من الدنيا (الكون - الجسد/الدنيا)، خربت»[٢٢]. مما يعني أن الزمان متعلق بالأنا - الكينونة، أو بديمومة الأنا، -كما عند هيدغر- ويسميها«الكينونة الناجزة»- زمن «أنا الموجود»- المراقب = العاقل = الباحث عن ماهية الوجود من أمر توسّط بين واجد (خالق) وموجود (الإنسان)، يشير إلى نفس الأمر بين الحياة والموت، بموت الجسد خروج الأنا (حاملة الأمر)، من الدنيا (الجسد) إلى حيث لا أين ملحوظ من الجسد (الدنيا) أو (الأنا)، إلى حياة أولى أوّلت الضمائر في الأنا الموجود على الأرض أو في وسط الكون - قطب الفلك.

الزمن الثاني:

يقول فيه ابن عربي:«الضمائر تعطي الاتصال (الضمائر المتصلة) والانفصال (الضمائر المنفصلة)، فانظر بأي ضمير تخاطَب، فتعرف عند ذلك أين أنت من المخاطِب، في محل قرب أو بعد»[٢٣]. مما يعني لينظر الإنسان إلى حاله عند الحضور بـ أنا الموجود من المخاطِب له (العقل) ليدرك حاله بمن تعلّقها، فيدرك مقامه من البعد والقرب من مصدر وجوده (مرجع الروح/الله)، ليدرك حينها غاية وجوده من الأمر«كن»، وغاية وظيفته من كونه الجواب«يكون»، وذلك بملاحظة الضمير المخاطَب به من مرجعه بـ أنت (الضمير المنفصل، أو بتاء المخاطب المتصلة (فعلت) أو بـ أنت المضمرة (تقول) كما في«ما تقول»؟.إن هذا الزمن عند ابن عربي هو زمان:«أنا حيث ما كانت مربوطة بـ أنت»[٢٤] فبوجود الأنا الحجة والبرهان على وجود الأنسان«الآخر» المخاطَب من الأنا بـ أنت؛ والمخاطَب من الأنت عند حضورها الأناوي«أنا» بـ أنت

أيضاً. كما أنها البرهان الأكبر على وجود خالق موجد للأنا الكبيرة - الإنسان، المخاطَبة منه بـ أنت والمخاطِبة لخالقها بـ أنت، كنتيجة إقرارية بوجود المصدر وبالتالي كنتيجة إقرارية بأن المصدر عين الماء (الأمر) لا يصدر أمراً إلا ليعود إليه، إلى المصدر كاملاً، وإلا كان خارج الأمر (الإنسانية) - **﴿وفجرنا الأرض عيوناً فالتقى الماء على أمر قد قدر﴾**[٢٥] **﴿وأنزلنا من السماء ماءً فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾**[٢٦] أي الإنسان - الذكر والأنثى. فالماء هنا هو علة الخلق**﴿نخلقكم من ماء مهين﴾**[٢٧] و**﴿من ماء دافق﴾**[٢٨] فالحياة الدنيا كمثل الماء أنزله الخالق من السماء[٢٩]. لذلك عرف «الأنا» بوجود «الأنت» المقابل على الأرض مفهوم الأمر الإلهي من خلقه وهو الأنسية - الإنسانية. أيضاً مفهوم الإنسية المرجعية بالعودة إلى المصدر - المصدر إلى أرض أمنه وسلمه أي: خلق «الأنت» المقابل له على الأرض - الإنسان الذي حجب باطن الأمر الإلهي الأول بوجود الآخر - الذكر والأنثى، أو علة التوليد الدنيوي في العائلة: أب وأم وابن.«فالمتقي جليس الظاهر»[٣٠] (الإنسان مع الناس/العائلة والوطن)،«والآمن جليس الرحمان»[٣١]، «لأن للحق ظهورين في العالم يفنى به ويبقى»[٣٢] يفنى بموت جسده ويبقى بأنسيته، فالعالم «بين فناء وبقاء»[٣٣].

هذه الأقوال لابن عربي يفسرها قوله:«أنا حيث ما كانت مربوطة بـ أنت»[٣٤] أنا وأنت عند الحضور يجتمع«هو»، وهذا الزمن هو نفسه الزمن الهيدغري المعرَّف بـ«الكينونة في العالم»- أي أن تقيم تعاملاً مع العالم.. وهي هنا «الدزاين» -، باعتبارها هذه الكينونة في العالم هي في الوقت نفسه كينونة مع آخر - ومع آخرين.. في هذا الـ «هنا» .. وهي الكينونة معاً - الكينونة -«هنا» هي كائن «هو أنا».. محددة ككينونة مع الآخرين.. لا أكون أنا نفسي كينوني - هنا، بل أكون الآخرين.. (أو) «الأنا موجود» كائناً ما وُجد (لاحظ صيغة المجهول)، فهي كينونة - هذا (الـ يوجد/صيغة المجهول)، واختيار الذات كواقعة الكلام على الذات، والتأويل - الذاتي.. فتأويل الكينونة هنا (الدزاين)* تهيمن عليه.[٣٥] بأسئلة وأقوال غامضة تقدمها لها إمكانياتها الأنطولوجية القصوى، لتتحدد الخاصية الذاتية لكينونتها المفروض توضيحها لغموضها الرمزي بالتأويل. هذه الكينونة هنا هي الزمن ومعها الساعة على الحائط، هي تعدد مع الزمن ليس انشغالها مع الزمن الحاضر بل أيضاً بشيء ليس بعد موجوداً، فهي الزمن التام لأن المستقبل عندها هو «الآن قد عُلق عليه الاهتمام، من أجل - المستقبل الحقيقة التابعة للكينونة - الناجزة »[٣٦]-

ورأي هيدغر السابق هو عينه قول ابن عربي:«وأنت وقتاً مع الإناء، و«هو» «أنت» ووقتاً مع نفسك و «هو» «هو»[٣٧].

مما يعني أن الزمن في سؤالنا ما هو؟«يصبح من هو؟.. وبدقة أكثر أيضاً: هل أنا الزمن؟ أو بالضبط: هل أنا زمني»؟[٣٨].

الزمن الثالث:

يحدده ابن عربي/ هيدغر، بزمن اليومي، المقاس بساعة الحائط المشيرة إلى إضاعة الوقت للكينونة - في العالم أو «الناجزة» غير المتعينة، وهي ساعة الليل والنهار - اليومية - ومنها حساب

الأيام والشهور والسنين. وهي متعلقة بالـ هنا الحاضرة لـ أنا الخاصة السلبية التي لا تترقب إلا الموت بسؤالها: كم تبقى لي من الزمن؟ وهي أنا يومية متعذبة شقية لعدم فعاليتها، أو لعدم تعلقها بالكينونة الناجزة المتعينة في العالم مع الآخر، فهي كينونة - ناجزة غير متعينة تماماً كالظل للأنا - الكينونة الناجزة في العالم[٣٩]. يؤكد ابن عربي قول هيدغر الذي يؤكد بالتالي كلام سلفه ابن عربي في: «فأنت ذلك الظل وسيقبضك إليه»[٤٠]. و«أنت مائت ومدرك هذه المرتبة العلية الفردية باتصال الحياة الأزلية الأبدية، مع وجود الحبس في قيد اليوم والأمس»[٤١]. لذا، كان التقرير النهائي من ابن عربي في قوله:، وقتك نفسك فليس له مدة[٤٢]. وهو الزمن المسمى من هيدغر بالزمن التام وهي«الكينونة - هنا في حاضر انشغالها.. على نحو لا يتخلص فيه بالفعل من المستقبل»[٤٣]، وهو الكينونة - من أجل - المستقبل. هذا هو المبدأ الأول لأي علم تأويل، وهو يعلن عن شيء معين حول موضوع كينونة الكينونة - هنا، التي:«هي التاريخاوية ذاتها.. بما تعنيه الكينونة التاريخوية »[٤٤].

فالزمن الفعال هنا هو الزمن الثاني: زمن الإنسان الفعَّال، زمن«أنا حيث ما كانت مربوطة بـ أنت[٤٥]، يتصل بالزمن الثالث: الكينونة في العالم بشكل عام بما هي التشكيل الأساسي للـ «درازين»[٤٦]. بين الأنا الكائن أناويتي - ما هو خاص بي دائماً وأبداً الملازم لوجودي، وبين أنت الكائن، في كل خطاب يتعلَّق به الضمير المنفصل الذي لا يبرأ من علة الضمير المتصل في نفس الخطاب. وهذا تفسير لقول ابن عربي: «حقيقتك أمام المخاطَب، وكما أنت بك وبالمخاطَب، وكما أنت بعالمك والأسماء، و (ك) نفسك المطلوبة في المشاهدة، و«كن» جماعة حقائقك الدنيا والقصوى، كل ذلك بالحضرة (حضور الأنا)، فإذا غبت عنها قام ها وهما وهم وهن وهو»[٤٧]. أي صار الآخر مجهولاً منك وصرت مجهولاً منه، فبطلت العلاقة بينكما فصرت بحكم الميت، فـ«الضمائر تعطي الاتصال والانفصال، فانظر بأي ضمير تخاطَب فتعرف عند ذلك أين أنت من المخاطَب في محل قرب (الحياة) أو بعد»[٤٨] (الموت).

هذا الزمن - الثاني/الثالث - الفعال عند «ابن عربي/ هيدغر❖»، هو زمن النظر بالأمر والتصرف بالأمر» الأخذ بأمر الحق ينجيك، لكن انظر ذلك عقداً (عقيدة) وتصرف بالأمر»[٤٩] (ولاية). وهو زمن النور، زمن الديمومة الذي أخذ على عاتقه هم الفعل في المستقبل، لا يثبت أمامه زمن الظلمة أو زمن الساعة اليومي، أو الظل، فعند حضور النور يختفي الظل. والظل :هو هذا الزمن اليومي الساعة، هو المنبه من الغفلة والمشير إلى الموت الجسدي»؛ «ما مد الظلال للراحة إنما مدها لتكون لك سُلَّماً إلى معرفته، فأنت ذلك الظل وسيقبضك إليه»[٥٠].

الزمن الرابع:

هذا الزمان هو الزمان الوسائطي يتوسط الكون بين زمنين ومكانين وبحركية واحدة جامعة «تقدم المثال النموذجي: معرفة العالم»[٥١]، في مكان وسطي بين العالمين -«الزمكانين»، بأن يترك «دائرته الداخلية التي يكون محبوساً فيها أول الأمر في داخل وجوده الأولي، ثم في خارج وجوده مع الآخر بنفس القرب من الكائن العام، وهذه الكينونة الجديدة تتطور من أجل ذاتها،

ويمكن أن تصبح غاية وكعلم يمكنها أن تلعب الدور الريادي إزاء الكينونة في العالم»(٥٢)، بإدراك ما هو معروف (المعلوم - الموجود أو الكائن - «الأنت »)، والدخول في صندوق الوعي بإدراك الأنا التي ما أُدركت إلا بوجود الكائن الأنت فتحققت الأنا - العالِم بالعلم بالله الخالق - الواجد،لأن «العلم بالله معك تحمله العلم بطلب معلومه حيث كان(٥٣).

هذا الزمن هو زمن الرسول الوسيط بين العلم والمعلوم بعالِم يحضر المستقبل من حاضر فعل الديمومة مضى إلى حاضر الآن ولا زال حتى تحقيق الأمر من مصدر فعل الأمر في الـ يكون (الإنسان الحاضر أبداً - الحي الخالد).

وهو الزمن الرابع: «الهرمنوطيقا» الشارحة للرموز الحكمية العلوية الهرمسية (هرمس، و(Hermés) بمنطق مفهوم، تفسيري، تأويلي (hérméneutique) تعنى بالإشارات الكونية على أنها عناصر رمزية معبرة عن حضارة كاملة - واعية(٥٤). بمنهج هايدغري - ابن عربي هرمنوطيقي، تنادي بتأويلية الفهم البشري التأملي للأفكار،«فبإمكان الوجود أن يفسر عن نفسه فيكتشف معنى الوجود من كينونتي العالمية المشتقة من كينونة الدزاين، لا إلى كائن - هنا - أمام «في» العالم. إن هذا ما نسميه ملتصقاً بالعالم أو في قلب العالم»(٥٥).

هذا هو الزمن المطلوب من الإنسان في نظر ابن عربي الصوفي، وهو يحمل معنى الفكر الصوفي الفلسفي كاملاً في مقولات مقتطعة أو صغيرة من رسائله كما في قوله:«إن الهو كناية عن الأحدية، ولهذا قيل في النسب الإلهي » «قل هو الله أحد». أي:«قل» أمر من الله (هو) الذي أضمر في المخاطَب (أنت) المأمور (المخلوق) فهي الذات المطلقة..«فما من تجل من التجليات الأنا والإني والأنت والـ ك (المتصلة في إنك)، إلا والـ «هو» مبطون في ذلك التجلي..»(٥٦).

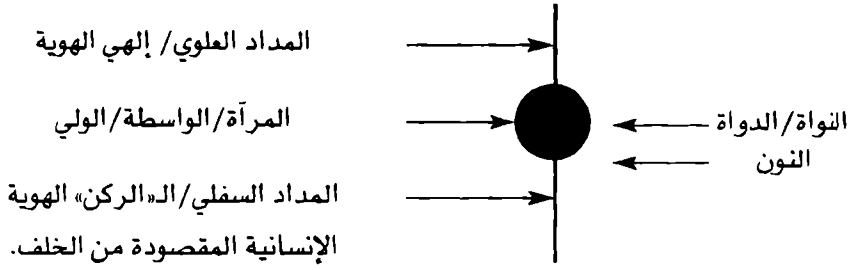
أو في قوله:«أ نت» الكون والله المكون فتح الوجود بك، و«أ نت» المفتاح للوجود فأنت عنده ولا يعلمك إلا الله»(٥٧). فمن صدر من عند الله لا بد أن يرجع إلى مصدره بدخوله «في»-«من عند»- إذا كان الصدور بتقنية:«من إلى في»، فلا بد للعودة أن تكون بتقنية معكوسة إلى «من عند». يفسر هذه التقنية ابن عربي بـ:«العالم وسط، وهو«الآن»، قبله ما لا يتناهى وهو «الأزل»، وبعده ما لا يتناهى وهو«الأبد». فاعطف الأبد على الأزل يتحد الأمر ويتبين القديم من المحدث»(٥٨)، كما في جوابه لابن رشد: نعم ولا.

فالقديم هو القلم والمحدث هو الدواة، أما اللوح فهو الذي لم يخرج من الدواة ولم يبرأ من نكاح القلم فكان:«المداد مع الدواة نظير مرتبة الإمكان وما حوته من الممكنات، من حيت إحاطة الحق بها وجوداً وعلماً وحقائق الممكنات، كالحروف الكامنة في الدواة، واليه الإشارة بقوله: كان الله ولا شي معه (٥٩) ونحوه: و«لا يزال كما كان». «حينها فقط وفي هذا الاتحاد المبرأ من الحلولية تكون أنا العالمية هي أنا المخاطب لأهل الصور المعقولة ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (العالم الحكيم/الكينونة العالمية أو الولي) جملتها تسع وعشرون سورة، وذلك كمال الصورة: والقمر قدرناه منازل»(٦٠)، فأهل الصور المعقولة هي الـ ٢٩ سورة - يوم - أو شهر«معلوم» والمعلوم المخاطَب مشهوراً بشهادة المعلوم - أهل الصور المعقولة (الأفكار) بمخاطبتهم من «أنا المخاطَب»، فـ«هو» صاحب الصفات والأسماء.. إن الوصف يريك الموصوف، والإسم يريك

المسمى»[٦١]. لأن في كمال الصورة إثنين: الواصف والموصوف من مقام آدم وحواء في جنة الإقامة ومأوى الإمامة»[٦٢]. وهذا هو مقام عين الجمع المحمدي حيث«الخطاب أنت الموجود الأكرم المؤمن مرآة أخيه»[٦٣].أقامه الله «ناظراً في مرآة الذات، فلما بدت له صورة المثل آمن وأسلم»[٦٤]. هذه المرآة هي التي جعلت من المخاطَب «انا يتحول إلى مرآة يتراءى فيها المخاطِب«هو» في صورة الذات«أنت» من انكشاف الستر بين العارف - العالم والله المتراءى في مرآة الأنا العالمية بـ أنت[٦٥]، كما في مقولة ابن عربي: قال السالك (قال هو لي أنا في موقع الأنت، فكان هو في موقع الأنت) وقلت له: قلت أنا لـ هو في موقع الأنت فكنت انا هو في موقع الأنت)، وقيل لي (قيل من هو المجهول داخل المرآة في موقع الأنت على بساط الخطاب الأنسي الواحد).

لتختفي الضمائر الغيبية «هو»، والضمائر الحضورية الخاصة «أنا» في حضرة الهوية الإلهية«هو»(قل هو الله أحد)، الفردية المتفردة بالذات المطلقة، المتجلية خطابياً منها إلى المرآة الوسيط بينه وبين المخاطَب من الوسيط. وهذه مرتبة الخِلَّة (المرآة) التي لا تترك مسافة بينها وبين الخالق والمخلوق فتكون الواسطة بينهما برابط اليقين والتقوى تماماً كما الملاحظ في مقولة ابن عربي التالية:

قال السالك، هوية قال هنا هو السالك المعرَّف بـ الـ التعريف للوجود من:«اجعل متى بينك وبين العالم»[٦٦]، ومتى هي أين، وأين هي الإنية*- المشار إليها في صورة المداد (أ) والدواة (ن)، أما النقطة فهي المرآة التي تجلت لها أو فيها الذات المطلقة فعرِّفت بأنت حين خطابها مع الـ أنت الكائن المخاطَب من الوسيط، فما ثم هناك في المحيط إلا أنت، أما المداد فهي«أنا الله لا إله إلا أنا» المتعلقة بالهوية الإلهية «هو الله لا إله إلا هو»،«فما من تجل من التجليات مثل الأنا والإني والأنت والـ ك إلا والـ هو مبطون في ذلك التجلي »[٦٧].« فمدرك هذه المرتبة العلية«الواحدية» باتصال الحياة الأزلية الأبدية، مع وجود الحبس في قيد اليوم والأمس»[٦٨] (الدائرة الداخلية)[٦٩]. وقد «يتوهم الأجنبي الاتحاد (في هذه الوساطية الوسطية) وليس كذلك، إنما المحقق (الواصل) غيور على نفسه أن ينطق بغير ربه وما كان منه، لأنه مشغوف وعليه ملهوف وبه متلوف»[٧٠]. إنه العشق، تأتّى من أنسية الكائن الأناوية للكائن الآخر، فحصل الأنت فكانت الإنسانية - الأنسية وكذا كانت مع الله فعرفت بالإنسية - الخِلّة، فكان الخطاب بـ الأنت هو من هذا المفهوم «الاتحاد»، لا«الحلول». ثم قال لي، قال المحقق - الواصل، وهو الدليل للسالك، السالك، فكانت «قال» الخاصة بالسالك معرّفة بـ الـ، وهي تشير إلى الكينونة العالمية، أما«قال لي» فالضمير فيها يرجع إلى «هو» الهوية لا «هو» الغيبيَّة، لأنه مخاطِب لـ لي (أنا السالك)، والخطاب هنا لا يمكن أن يكون بينهما إلا بـ أنت، يعني هما معرَّفان وهذا ما يتبين لاحقاً. ما تقول من هو أنا في أنا، ما تقول؟ سؤال من هو لـ أنت المضمرة في أنت المشار إليها بتاء فعل المضارع تقول. من هو أنا والإشارة هنا حسب التفسير السابق في موقع الكينونة العالمية - التاريخوية، الوساطية، إنما تدل على علاقة الولي (المرآة) في الدواة - النون (الكون) بالمداد المتصل بالهوية «هو الله أحد» رأساً نحو العلية الذاتية، يقابلها مداد آخر هو الظل للمداد الأول، متعلق بالهوية الخاصة بالكائن المخلوق الإني؛ المعرَّف بـ أنا الخاصة الإنسان على الأرض. وكأن الصورة كالتالي:



فكان الجواب اللاحق هو: قلت، قلت هنا تشير إلى حضور الأنا العالمية في مقابلة الـ هو الإلهية المرجعية للـ أنت المخاطِب للسالك والكائنة في أنت المخاطَب من السالك.« وجود البغية والمنى والخيبة والعنا»[٧١]: أي من عرف الغاية من حضوره في الأنا الخاصة فحضر في الأنا العالمية نال البُغْية والمنى، أو الولاية الإلهية، وبذلك ينال البقاء، لأن «البقاء استمرار الوجود لا غير، لا عين صفة، فيبقى فيحتاج إلى بقاء، والذي يبقى به البقاء، به يبقى الباقي المنعوت بكونه باقياً، فإن كان الباقي ممن يتقيد بالزمان فاستمرار وجوده بمرور الأزمان عليه »[٧٢]. وهذا ما يفسره هيدغر بـ « المجانسة »، وهي مماثلة الزمن بالمكان، «.. التي يحدد فيها الزمن باعتباره زمن الساعة لا يبقى أي أمل في وجهته الأصلية في يوم من الأيام»[٧٣].

هذا فيما يخص الـ«خيبة والعنا»، بينما عنده «البغية والمنى» هي «اللا معكوسة »، «أي عدم الرجوع إلى الوراء وهو الزمن الأصيل.. يشيح بوجهه عن المستقبل ليلتفت نحو الحاضر.. يلاحق الزمن الهارب من ناحية الماضي (وهذا ما يتبقى من المستقبلية كشكل أساسي للزمن بما هو كينونة – هنا)، فتحديد الزمن بما هو لا – معكوسيَّة يستند إلى واقع كون الزمن قد جرى عكسه أولا »[٧٤].

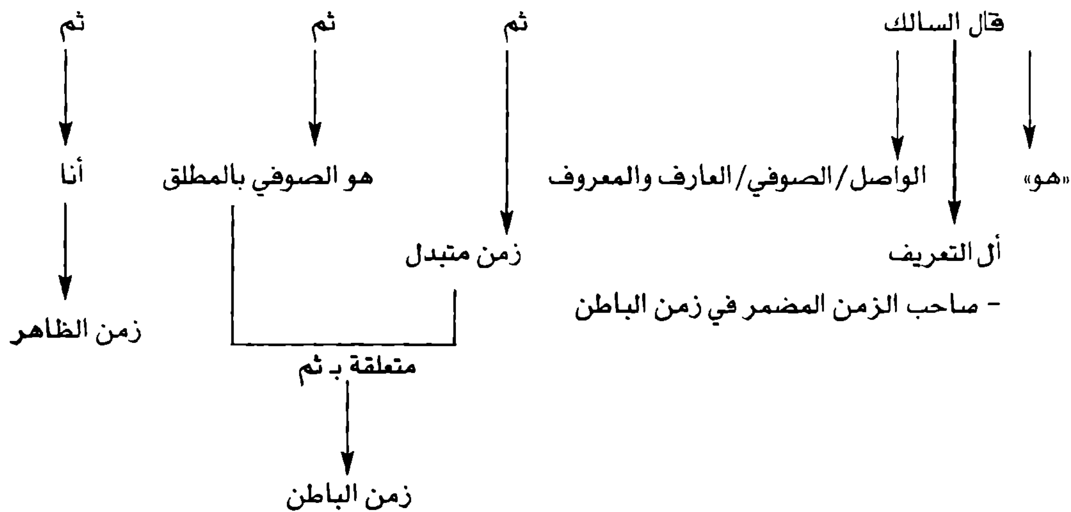
أما مفهوم الخيبة و«العنا» عند ابن عربي فهو الباقي من الأمر – أو حامل الأمر/الإنسان، ممن «لا يتقيد بالزمان، فاستمرار وجوده لا غير»[٧٥]. وقد تكون« من» في قوله:«مَن» هو أنا في أنا؟ أو«مِن» هو أنا في أنا، وفي الحالتين يكون جواب السالك: وجود البغية والمنى والخيبة والعنا، لأن الكينونة العالمية صفتها العلم – الحكمة والولاية، ولا تكون إلا بترك الدنيا أي الخيبة والعنا في الدنيا المبدلة بالبغية (معرفة الحق – العلم)، والمنى (الأنس: الأمن والسلم).

-فالله أودع أسراره في العالم العلوي والسفلي، «فالعالم رفيع وليس بين حقائق العلم مفاضلة»[٧٦] . حيث السفلي يدل على العلوي والعلوي يدل على السفلي. لذا،«ينبغي للإنسان أن ينظر في روحه كيف توجَّه إلى مدينة جسمه المزخرف، ودخله ليعاين ما أودع الحق فيه من الحكم والترتيب الأحسن لأنه في أحسن تقويم، فإذا شرعت في هذا النظر فامعن فيه ولا تترك زاوية من الإنسان حتى تدخلها وتعرف ما خزنت، فإنها خزائن الحق، فإنك تقف على علم عظيم»﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق وفي أنفسهم أفلا تبصرون﴾،* «من عرف نفسه عرف ربه، أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»[٧٧]؛ و «الحكم مودعة في

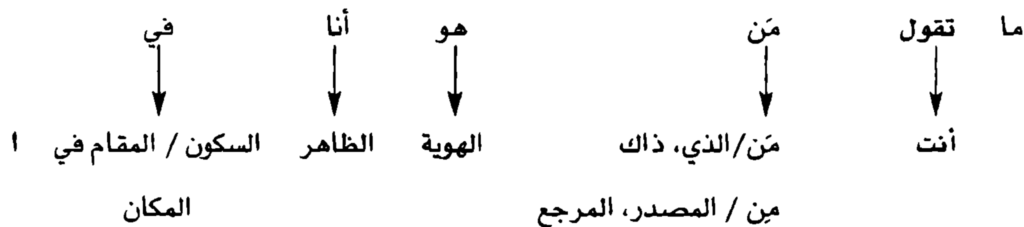
الهياكل»[٧٨] (الهيكل الإنساني - الجسم، والهيكل الكوني). وهذا هو مبدأ الهوية نفسه عند هيدغر: أ = أ«لكي يمكن لشيء ما أن يكون هو نفسه فلا حاجة أبداً لكلمتين كما في المساواة (فالكلمة واحدة «كن» جرت في جميع مخلوقات الله)، فكل «أ» هو بذاته هو نفسه مع نفسه. والعلاقة المشار إليها بحرف الجر«مع» هي التوصل والارتباط والتأليف والاتحاد في وحدة ما بين الإنسان والكينونة، والإنسان هو بالضبط علاقة التناسب هذه.. فما يسيطر في الإنسان هو انتماء إلى الكينونة، وهذا الانتماء هو في حالة تنصُّت على الكينونة، لأن تملُّكه انتقل إليها»[٧٩]. أي: انتقل إلى الحلقة الوسطى بين العالم السفلي والعالم العلوي حيث زمان الفعل الحاضر لـ يفعل «هو» في أرض الأمن والسلم الذي يعتقدها الإنسان في العالم السفلي أنها العدم، وإنما هي الحركة القصوى/الفعل المتفعِّل أفعالاً متوحدة في وحدة فعل الأنسية - الخِلّة أو المرآة تعكس الذات المطلقة في الإنسان ولذلك جعله خليفة له في الأرض، لا سيما عندما يصير التوسط الداخلي للهوية - الخلة، هو«فكر يفكر إلى الأمام ويرهف السمع للكلمة الآتية نحونا؛ رسالة يرسلها إلينا جوهر هوية الإنسان والكينونة»[٨٠].

تظهر هذه الأزمنة إذن، في بنائية نص المقولة (الشطحات والرسائل/الكتب الذي يعتمد في بنائه على رمزية الضمير المشار إليه ظاهراً (هو، هما، هم، هي) ليدل به إلى الضمير الغائب في عالم الباطن أو زمن مضى يحضر في الوجدان الإنساني العام - العالمي بحضوره ظاهراً (هو)، مشيراً إلى موقع المتكلم حاضراً (أنا) ومشاهَداً (هو) في عالم الباطن - عالمه في محل «أنت».

أو معتمداً على رمزية الضمير الغائب في باطن الفعل (قال) رغم انتسابه للمعرّف عنه بـ«أل» التعريف، كما في قول ابن عربي:« قال السالك »، إشارة إلى «مقولة» «كل سالك عارف بالمطلق، اكتسب صفة الدليل لغيره بالأسبقية من حضوره في عالم الباطن (هو) خارج الظاهر (أنا) الذي يتكلم منه المضمر في « قال» التي تبرز فيما بعد متخلية عن ذكر السالك (كما في:«ثم قال لي»)، لتؤكد زمن السالك المتبدل بشخصانيته بتبديل «ألـ التعريف » بـ هو - الهوية، الجسر، أو الواسطة أو همزة الوصل بين العالم الفوقي والعالم السفلي، أو الميتافيزيقي والفيزيقي بـ«هو » المضمرة في«قال»(ثم قال (هو - السالك، الوصل) لي (لـ أنا، الفصل). وهذا هو النص:

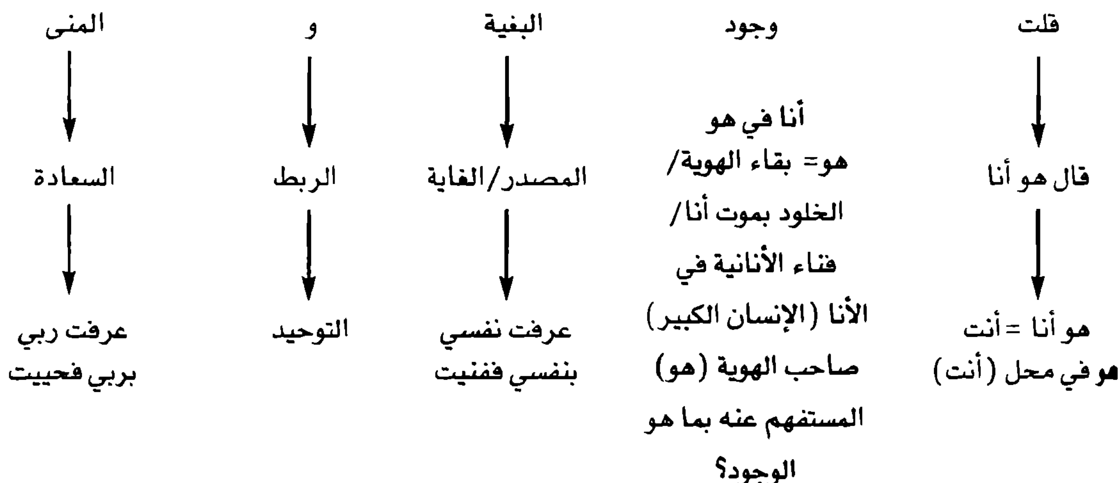


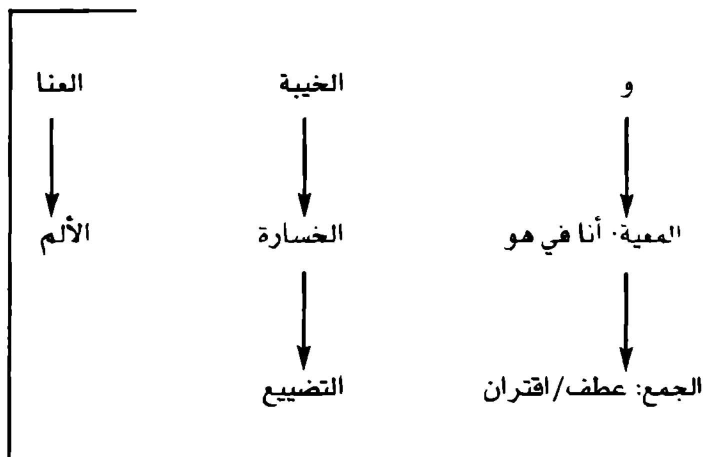
قال السالك
ثم
ثم
ثم
«هو»
الواصل/الصوفي/العارف والمعروف
هو الصوفي بالمطلق
أنا
أل التعريف
زمن متبدل
- صاحب الزمن المضمر في زمن الباطن
زمن الظاهر
متعلقة بـ ثم
زمن الباطن



ما
تقول
مَن
هو
أنا
في
أنت
مَن/الذي، ذاك
مِن / المصدر، المرجع
الهوية
الظاهر
السكون / المقام في
المكان
ا

وهي ضمائر تعطي الاتصال والانفصال، ليأتي الخطاب المستفهم «ما تقول»؟(ما تقول أنت؟)، مشيراً إلى مشهد الشهود مِن «أنت» المخاطَب مِن هو «المشاهد بـ «أنت»، لأن الخطاب أنت إنما يصدر من «أناْ» الحاضر عند التكلم - النطق: ما تقول؟ بـ «أنت» المخاطَب من المستفهَم منه عند الجواب و بـ «هو» في «قال». (السالك) لي، فيكون المشار إليه بـ «أناْ» في «قال» «لي»، قد حل محل «أنت» المخاطَب حضوراً شهودياً حين أجاب بـ قلتُ (أنا) للسالك (هو)، إنما هي «أنا» العارفة لـ «هو» المضمرة في «قلت» (له) والمقررة في سؤال السالك (أنا هو - أنت): ما تقول (أنا أسألك: ما تقول أنت)، وكذا بالنسبة للمخاطَب من السالك عند الجواب:





أي: بموت أنا الأنانية في أنا الكبير
أنا+ الأنا = الأنا الكبير/الهو.

حيث صار مضمراً في الأنا (هو))، اتحادأرواح، لا إتحاد أجسام، في محل: «في من عند»؛ أو «مع».

إن قول ابن عربي اللاحق يعتمد عليه البحث في تفسير المقولة السابقة (المفصلة): «صديقان لا يجتمعان صادق وصديق يجتمع»[81]، تماماً كاجتماع الرسول الصادق (ﷺ) في حضوره (أنا) مخاطِباً أبو بكر بـ لا تخف (أنت)، إن الله معنا (أي: أنا وأنت عنده (عند«هو»، لدنه، لدن «هو»). فكان التفسير: (أنا وأنت)، صادِق (أنا) وصديق (أنت) يجتمع (هو) = لدنه «فالحق سبحانه هو الباطن.. ما أدركه البصر وهو الحافظ الأشياء فلا يظهر لها[82]» فكانا في غيب.

ولم يقل يجتمعان، لأن يجتمعان يعني أنا + أنا (صديقان)؛ لذا قال: صادق وصديق يجتمع (هو)، ولأن الأول متقدم متبوع والثاني متأخر تابع للأول.

فالصادق والصديق كانا في غار (كهف أفلاطون - الوجدان، الذاكرة)، مما يعني أن كل واحد في داخل الغار في محل (هو) باطن الحقيقة الظاهرة، ومما يعني أن«أنا وأنت» في محل«هو» ، برباط التوثيق، بينما من هم خارج الكهف فلن يروا إلا رسوم الكهف الخارجي: خيوط العنكبوت الجديدة والبيضة الموضوعة حديثاً من اليمامة، فمنطق النظر البصري لن يقبل وجودنا أنا المخاطِب لـ أنت والمخاطَب بـ أنت من الله، وأنت في باطن ظاهر الرسوم - الدليل النظري، وأهل الرسوم لن يصلوا إلى الحقيقة لأن الحقيقة في كنف الله (عنده - لدنه عند هويته هو)، ولا تُعطى إلا منه، وأنا (أي الرسول (ﷺ) منه)، وأنت أبو بكر (رض) صديقي فأنت بمعيتي عنده (الله). وتفسير هذا التحليل في قول ابن عربي: «لأنك: أنت ثلاثة (أنا، هو وأنت) والواصل إلى الحق منك واحد، فإن وصل إليه بنفسه فتلك شبهة ما وصل، وإن وصل إليه به وصل وهو عنده»[83]. أي بوسيلة الربط من عين الجمع/محمد(ﷺ). فلقد وقع الصديق في شبهة استقلاليته، فتخيل أنه غير محمول فكان لا بد من الآذان لدعوته للإستعانة بالله بـ: واستعينوا بالله واصبروا. فربط الأول (ﷺ) الثاني (الصديق) فصار تبعاً للصادق (ﷺ) وفي محل السكينة، فأدرك معنى الحامل والمحمول، فكان الصديق في داخل الكهف في منزلة أهل الجنان يلتمس الرحمة التي وجدها بالربط والسكينة، بينما الكفار خارج الكهف يلتمسون النور كما أهل جهنم.

ويقول البسطامي: «عرفته بي حتى فنيت، ثم عرفته به فحييت»[84].

عرفته

أنا — هو

الأنا الكبير

بي

أنا — بـ

أداة ربط

حتى

إلى أن

فنيت

فنى أنا

موت أنا الأنانية

بـ أنا

مقابلة أنا (عالم الأنفس)

بـ الأنا (عالم الآفاق)

أنا هو

أنا هو

أنا هو

بـ أنا

به

بـ هو

برباط العلة

فـ

السببية

العِلّة

﴿فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر﴾/ سورة الحج، ١٥

﴿وليرتقوا في الأسباب﴾ سورة ص، ١٥.

لا أنا

حييتُ

حياة الأنا الكامل

أنا هو بـ ← هو = الأنا

إن المقدمتين السابقتين: صادق وصدّيق يجتمع، تقابل: عرفته بي ففنيت ثم عرفته به فحييت، وتقابلان مقولة إبن عربي:الظاهر والباطن إخوان مزدوجان لا ينفصلان، فمن عرف الواحد عرف الآخر(٨٥).

كيف تظهر هذه الأزمنة في نص البسطامي وابن عربي (وكذا المكان والحركة والناس)؟

إنما تظهر هذه الأزمنة في بنائية النص الشطحي (الشطحات)، الذي لا يخلو من صفة«المقولة» لاعتماده على «قيل» لأبي يزيد كيف أو بماذا أو متى؟ ليأتي الجواب من البسطامي بـ«فقال » أو سمع عنه أنه«قال »، وهكذا..(٨٦).

وكذا في نصوص ابن عربي – المقولات – كما في كتاب الشاهد(٨٧) (حيث ترد كلمة «قال» شهادة موثقة من الشاهد على كل باب من أبواب الشهود)، كتاب الإسرا(٨٩) (كل مقاطعه مبتدئة بـ«قال»)، كتاب الأعلام(٩٠) (تعود« قال »إما للنبي(ﷺ) أو لأحد الخلفاء)، كتاب التراجم(٩١) (تتفرد فيه «قال» على أول باب من أبواب الكتاب في باب ترجمة القهر(٩١)، لأن«قال » هنا تترجم «المنازلات التي بين حقائق الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإنسانية في الإنسان الكامل – امرأة كانت أو رجلاً – تتعدد بتعدد التوجهات والأسماء »)(٩٢)، أما في كتاب الشأن(٩٣) (فترد كلمة «فأقول» المتعلقة بفاء السببية كما في كن فيكون). (والملاحظ في كتب ابن عربي الأخرى أنها تحوي على «إعلم»(٩٤)، وقال الله عز وجل(٩٥)، أما كتاب الياء فكل مقاطعه مبتدئة بـ ياء النداء أو كلمة «أنادي» أو «ناديت»).

هذه الأزمنة تتبّعها البحث من نصوص إبن عربي والبسطامي (شطحات مقولات ورسائل)، المواكب لحركية الصوفي في المراحل السلوكية نحو الذات العلوية (عين المعنى للكلمة/الإنسان، النظام الكوني الأولي)، فكانت كما يلي:

زمان الزاهد الأول، زمان ناس واقعه الأثيري والمادي:

هو زمان الزاهد في عزلته على الأرض، «زمان طلقت الدنيا ثلاثاً بتاً لا رجعة لها»(٩٦)، وذلك بإعلان موت الدنيا – الجسد« بالخرس والصمم والعمى»(٩٧) لأن زمن أهل الدنيا حجبوا بالدنيا»(٩٨) حين أدرك – رأى -لأن الرؤية تثبت الرأي (الفكر) بوسائل اليقين المنطقي (النظر) إن بالوسائل الحسية أو الحدسية لأن الثانية تملك قوة الأولى من أسباب مُتبعة بتقنية «فاتبع السبب» (٩٩)، تؤكد وجود«الأنا» الموجود العاقل بوسائل النطق الكلام والخرس، السمع والصمم النظر والعمى تؤكد كلها العلاقة الجدلية بين الموجود أنا والآخر«الأنت» الكينونة المحيطة، مما تولد ماهية الإنسان (الأنا، الأنت والهو)(١٠٠)، الموجودة(١٠١)، حتى حين إعلان موته في الخارج بخروج جسده من الدنيا إلى القبر (رحمه قبل الولادة)، «عزلته» بتعطيل عمارة بيته(١٠٢) (جسده) وسائل وجوده المادي بآلة: الكلام، السمع والبصر ليجدها لا زالت فاعلة فيه بغير آلة مادية، من اللوامع واللوامح والإشارات والتلويحات واللطائف الواردة عليه في عزلته. فكان الكلام بينه وبين الله بتقنية وكلّم الله موسى تكليما (١٠٣).

لذا قال البسطامي:«فمن صار لساناً كله فذلك كلام الحق ومن صار سمعاً كله فذلك

سمع»[١٠٤]، و«من رأى نفسه فقد رآه، فإن الرؤية تتبع ومن عرف نفسه عرف ربه»[١٠٥]. وهو نفسه منطق زمن «عرفته بي حتى فنيت»[١٠٦]، حين يصير المؤمن بلا نفس لعدم تعلقها بالجسد، فقد باع (طلق) أدواتها المادية المتعلقة بالدنيا/الجسد «النطق، والسمع والبصر بـ «الخرس والصمم والعمى». قيل لأبي يزيد: بأي شيء يصل العبد إلى الله؟ قال: بالخرس والصمم والعمى[١٠٧]. كما قيل له: بماذا نالوا ما نالوا؟ قال: «بتضييع ما لهم وشهود ما له»[١٠٨]. هذا الزمن هو زمن الساعة لا صباح لهم، فلا صفة مادية لهم. قيل لأبي يزيد: كيف أصبحت؟ قال: «لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لا صفة لي»[١٠٩] لأن «صفة الحق يلبسها العبد»[١١٠]. سئل أبو يزيد: «متى يكون الرجل عاملاً على معنى العبودية؟ قال: إذا لم يكن له إرادة. فقيل: كيف يكون ذلك؟ قال: تكون إرادته وتمنيه وشهوته داخلة في محبة الله ولا تتقدم له إرادة في شيء أبداً، حتى يعلم إرادة الله عز وجل ومحبته فيه»[١١١]. فزمن الزاهد هنا، هو زمن «باب ترجمة التعريف» بتقنية: «من كان على أمر الحق لا يتقيَّد إلا بالحق»[١١٢]، وهي تقنية: «فهو منك كحبل الوريد (الماسك) فلا تنظر إلى سواه، فإنك إن نظرت إلى سواه لم تنظر إلا نفسك، ونفسك الحجاب عنه فلن تراه»[١١٣].

فالزاهد هنا في زمن بيع نفسه إلى الله، «فمن باع نفسه فكيف يكون له نفس»[١١٤] لقوله عز وجل:«إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم»[١١٥]، «إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى»[١١٦] «وربطنا على قلوبهم»[١١٧]، كما ربط قلب(أبو بكر) على قلب الصادق الرسول(ﷺ)، فكان الله من الرسول كحبل الوريد[١١٨] فكانوا عنده في عين الجمع: صادق وصديق يجتمع (هو)[١١٩].إنه زمن موت نفس الزاهد المتعلّق بالله من غير صورة:علم الحق لك ليس صورة.. «ولا يقبل الصورة.. إن العلم عين المعلوم»[١٢٠]. فالذي باع نفسه لله صار بلا صورة حين عطّل أدوات علمه المادية (الرسوم)، آلات السمع والنظر والكلام. فعطل عمارة الدنيا بتضييع ما له. قيل لأبي يزيد: بماذا نالوا؟ قال:«بتضييع ما لهم وشهود ما له»[١٢١]. شهود العلم - الحق، فهذا مفتاح الوجود (باب ترجمة الفتح) «فالكون كون الحق لا كون الإنسان.. والإنسان مفتاح كون الوجود، وكون العبادات به ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد»[١٢٢]. فيخرج من الدنيا، إلى البغية والمنى-الحياة/الخلود، بموت نفسه المتعلقة بالجسد/الدنيا بتقنية: «موتوا قبل أن تموتوا»-أي «الخيبة والعنا». إذ قال ابن عربي في كتابه الأسرا: قال السالك (فأتبع سبباً)، ثم قال لي (ثم اتبع سبباً)، :ما تقول في من هو أنا في أنا؟ قلت: وجود البغية والمنى والخيبة والعنا، قال: فما تقول في هو وذلك؟قلت كلاهما غيبة وحضور، ظلام ونور، مخدرات وخدور قال: فما تقول في التحام الأجسام؟ قلت: نتيجة التحام الروحانية »[١٢٣].هذه المقولة هي خلاصة الفكر الفلسفي-الصوفي عند ابن عربي والبسطامي(نظرية وحدة الوجود)، كما أنها تفصيل للمراحل المعرفية وفيها أحوال ومراتب ومقامات السالك.

زمن الناس الأول:

إن زمن الناس على الأرض إذن نقيض أنا الناجزة[١٢٤]،زمن «أنا» ساعة الحائط المنتظرة للموت، وهو زمن الناس العادي، عيش اليوم باليوم، زمن صفة الليل والنهار وتقلبهما ،زمن «النور

المنعرف، نور الكون»[١٢٥] وهو «زمن الشارد من الظلمة (ظلمة الجسد)، إلى ظلمة»[١٢٦] (ظلمة القبر/البرزخ)، لأن «أهل الدنيا حُجُبوا بالدنيا»[١٢٧].

زمن الزاهد الصوفي الثاني، زمان ناس واقعه الأثيري والمادي:

أما الزمن الثاني للزاهد، فهو زمن الذي خرج من نفسه إلى الله وصار نطفة في صلب الكون، قبل أن تُمنى في الرحم الذي ولد منه من جديد، بخروجه منه بصورة معكوسة قهقرية نحو الماضي؛ قبل أن يكون في الوعاء الرحمي. فالمرحلة السابقة - الزمن الأول - كان الكهف/عزلته، هو العودة إلى الرحم جنيناً، يدرك من المراحل النشئيّة له في رعاية الله وحضرته الإحاطية له العائدة إلى البداية نطفة،ليشهد معرفة نشأة الكون - كون الزاهد، فيعرفَ حينها ربه بربه، أو يعرف ربه حين يعرف نفسه، هذا الزمن، هو زمن «النور المعتدل»[١٢٨] لأن الزاهد صار متصوفاً سالكاً في المدد الصلبي (العمود الفقري)، أو الصراط المستقيم، يتأكّد من أن كونه جنيناً عاد إلى نشأته الأولى التي عرف فيها مراحل تكوين أعضاء جسده التي كانت منها القوة في ثبات تكوين هيكله العظمي، ثم يشهد تكوين الخلايا المنقسمة إلى الخلية الأولى، فيدرك أن «كل متحرك فهو منقسم.. شائعة في المتحرك ومنقسمة بإنقسامه وممتدة بإمتداده، فلزم أن يكون كل متحرك عن غيره أن ينتهي إلى محرك لا يحرك غيره»[١٢٩]. ليدرك «أنه في الحال مع الحق وفي المقام (داخل المد الصلبي)،مع نفسه »[١٣٠]، ويدرك أن حركته إنما هي حركة انتقال من اسم إلى اسم باسم ومن حال إلى حال بحال..»[١٣١]. هذا الخط المستقيم لا بد أن يتناهى إلى نهاية (مكان وزمان وحركة)، وإلا لم يكن هو فيه، لأن التغير الحاصل له بعودته إلى نشأته الأولى هو «تنير تابع لتغير، فهو تغير باشتراك الاسم، وعند ذلك يصدق أن لا تغير واحد دفعةً، ويكون كل تغير، فهو في زمان »[١٣٢].

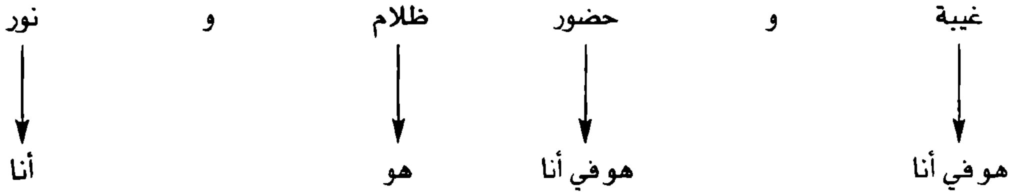
إنه زمن «رأيت صاحب البيت ولم أر البيت»[١٣٣] (الرحم)، في حجته الثانية (زمان الثاني)، بعد أن حج أول حجة، زمان رؤية البيت (الرحم)، حيث قال البسطامي: «فرأيت البيت »[١٣٤]، حيث المقام الأول (الزمن الأول)، « واقفين متأملين من ثقل ما يرد عليهم من الواردات وهم متفرعون »[١٣٥] (أجنة عراة في بطون أمهاتهم عراة من اللباس المادي، من مالهم: أدوات السمع والبصر والنطق/عمارة البيت) بينما الزمن الثاني، هو زمن «يؤخرهم، فيقولون: لا نبرح»، لأن الخط وهو الشكل المتأتي منه شكل الدائرة (الرحم، الوعاء، النون)، في الزمن الأول،إنما هو امتداد للحركة المتصلة والمنفصلة، لأن «الوصل من الفصل، ثم الفصل من الوصل، ثم الفصل من الوصل ولكل واحد منهما اسم في مجراه (بين الحياة والموت) وهو يأتيه مختلفا»[١٣٦]، فكأن سر العارف هو في الخط المستقيم (كان) وسر المعروف هو في خط الدائرة (يكون - الرحم)،

فإذا التقيا في العالم (الكون) تصادما (تصادم النفس في حضرة الأنا الإلهية بالنفس في حضرة أنا المادية الملكية)، وإذا التقيا في غير العالم(أي في المدد الصلبي، الخط المستقيم/الصراط)، لم يتصادما»[١٣٧]، لفناء الفرع في الأصل.

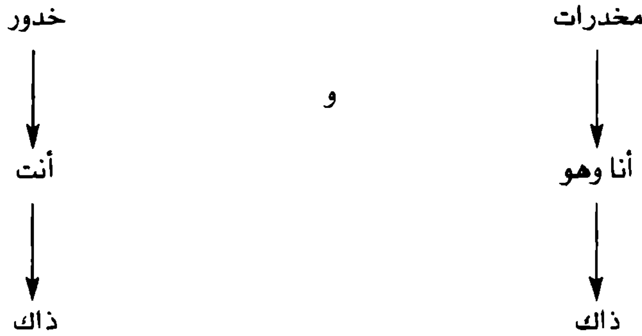
هذا الزمن الثاني،تحديد لزمن «هو ذلك» (هو: الأصل، ذلك: الفرع) وكلاهما صفتا

المالك:« غيبة وحضور وظلام ونور ومخدرات وخدور»[١٢٨].

وهو زمان «ماله» مال الله، وزمان «شارد من ظلمة إلى نور»[١٢٩] (إذ أن النطفة (المتصوف) سالكة في الصلب (الصراط المستقيم) أي



= ذاك ذاك



سالكة نحو المصدر، تتبع النطفة التي قبلها من ظلمة إلى نور، أي من ظلمة «هو » المتجلي للنطفة الأولى في المراجع التي صارت بدورها نوراً لمن بعدها (قبلها في المدد الصلبي نزولاً نحونا)، وهكذا، مع كل متقدم نحو المرجع (العلة الأولى/النطفة)، إنما يعود عودة المخدرات إلى الخدور، فيتيح لمن يتبعه بالتقدم نحو المرجع بنفس التقنية الدلالية لغيره بنوره الحاجب لنور العلّة الأولى وهكذا. إن هذا زمن ظهور حجة المتصوف السالك بشطحاته أو مقولاته كدليل إلى الله حين أخرجه إلى الصراط المستقيم سائراً سالكاً نحو الغاية (البغية والمنى)، إلى ميدان التوحيد «ثم ارتعه في فسحات ربوبيّته وبهاء ذاتيّته (ذاك هو)، فقال له: يا عزيزي كن قدرتي وآياتي وصفني في أرضك»[١٤٠]، أي دليلاً إلى الله ومرآة الذات الإلهية (المتمارية بنور حضرة الذات الإلهية)، العاكسة لنور الله بالتماري لغيره.

وهو نفسه زمن «رضيت بأن أحرق بالنار بدل خلقه شفقة عليهم كان قصدي إدخال الفرح في قلب المؤمن»[١٤١]. أي: في قلب المتمسك بنوري المتماري بنور الله لئلا يضل، من مغزى الناظر إلى وجه الله (نوره) يحترق بسبحات نوره، كما احترق الجبل في قصة موسى.

زمن الناس الثاني:

أما زمن الناس على الأرض هنا، فهو زمن «أنا» المخاطبة لـ «أنت»، لتعرف الـ «هو»، فـ «أنا حيث ما كانت مربوطة بـ أنت (أنا و أنت)، وأنت وقتاً مع الإناء (الأرض - الجسد)، وهو أنت ووقتاً مع نفسك (بالإنسانية - أنا الكينونة - في - العالم)[١٤٢]، وهو هو»[١٤٣].

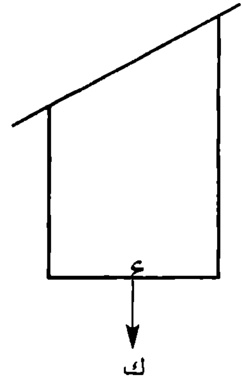
وهو زمن أهل الرسوم في الأرض المستدلّين على الوجود، بعلوم العقل النظرية، التي تؤدي إلى معرفة النظام الكوني المادي المحكم، بحقوق المعاملات - العدل، الخير والجمال، أي الحكمة.

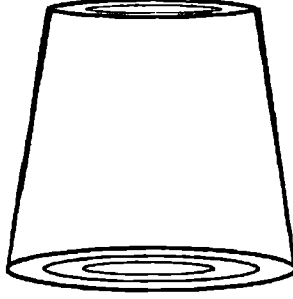
هذا الزمن عند ناس الأرض هو زمن كينونة (الدزاين) - هنا، باعتبارها الكينونة في العالم - مع آخر ومع - آخرين تتقاسم مع الآخر هذا الـ «هنا».

هذا الزمن هو زمن الجدلية الكلامية مع الآخر - في العالم التي للإنسان لتجد تأويلاً ذاتياً للكينونة - هنا (الدزاين)، ليدرك «أنا موجود» كقاعدة تأسيسية تكوينية، كأننا (أنا، أنت = هو) هو الموجود[١٤٤]

هذا هو زمن الناس على الأرض، وهو زمن قابل للتغيير بتغيرات معطيات العقل وتطوره في تقدمه نحو العقل المفتوح.

وهذا هو زمن «الحركة الحيوية»[١٤٥]. «سيرها، لا يعيقها شيء، وهي تقذف تيار الحياة الفضلى الخلاق في الأثر الفني الرائع الإنسان.. لأن يسهم في إنماء عمل الآخرين الخلاق.. فكأن الإنسان معداً لتقدم لا حد له»[١٤٦].





التماري بـ هو في أنت، وأنت في هو بـ ك المرآة.

زمان الزاهد الصوفي الثالث، زمان ناس واقعه الأثيري والمادي:

هو زمن «اليوم السابع، وهو يوم دخولك (الزاهد - المتصوف)، دار الأبد»[١٤٧]. «وهو يوم راحة»[١٤٨] هذا الزمن هو زمن «لا شيء» - زمن أعرفه بي حتى فنيت، أي أعرفه بـ «أنا» الإنسان الذي أدرك أنا الجنين في الرحم/العزلة، ثم أدرك أنا الخلية الواحدة، ثم أدرك أنا النطفة، ثم تتبع مجراه المرجعي، فأدرك معنى الجمع بعد الفرق، بإدراكه الأنا الخاصة، من الأنا الخاصة المتفردة التي قبله، فعرف هوية الأنا في الأنت حتى فنت الأنا والأنت (الأنا المقابلة)، فكانتا في مجموعهما أنا في الجمع مضمرة في هو، فأدرك أن «الهو» هوية الأنا والأنت؛ فما ثم إلا هو: أنا وأنت = هو[١٤٩] إنه زمن الـ: لا شقاء مع التوحيد ولا سعادة مع الشرك المعتقد، وشرك الغفلة معفو عنه، فالعلم في عين الجمع والوجود[١٥٠].

إنه «زمن الشارد من النور إلى النور (نور الجمع - الذات الواحدة) والشارد من ظلمة إلى ظلمة»[١٥١]. ظلمة افتقار وذلة النفس (أنا) إلى ظلمة الأنا المقابلة في وحدة الجمع - النور (الأنت). وزمن مال الله - ماله، (شهود ماله[١٥٢]- شهود الجمع). وزمن «لا أعلم سوى الواحد، والجمع لا يخرج من الواحد، والواحد لا يخرج من الجمع، لأن الحساب لا يتم إلا بالواحد، إذا تم ألف ونقص منه واحد يسقط ألف من الآلاف»[١٥٣]. وهو زمن المقام الرابع (عند البسطامي)، زمن: «قد أحاط بهم فليس يمكنهم البراح»[١٥٤]. وهذا هو زمن معرفة معنى قول البسطامي: «لو تغفر من رأس آدم إلى يوم القيامة غفرت عن قبضة تراب (الواحد)، ولو تحرق بالنار من رأس آدم إلى يوم القيامة أحرقت قبضة تراب»[١٥٥]. ومنه يفهم معنى قول الله عز وجل: **﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾**[١٥٦]. وهو زمن فناء الأنا والأنت في سبيل البقاء في مقام العبودية وهي «صفة الحق يلبسها العبد»[١٥٧]، ومنه معنى جملة «ليس كمثله شيء»،

تقابلها آية: وهو «السميع البصير» : ويقابلها من الأحاديث قوله (ﷺ): «إن الله خلق آدم على صورته.. الآية مثلية لغوية (كقولهم زيد مثل الأسد)... فنبه بهذه الآية على شرف الإنسان على المبدعات والمخلوقات فحقيقته«لا أين»... (فهو في حضرة الجلال والجمال)، فالجلال يثبت تقديس الحق، والجمال يثبت رفعة العبد.. فإن بقاء العبد بأوصاف نفسه ببقاء الله وإن بقاءه بأوصاف كماله الثابتة في الربوبية العارضة في العبودية بإبقاء الله فالمحقق ببقاء الله مشغوف لأنه في مشاهدة لا تنقطع.. فهو مع الله من طريق الفعل في الكون على التماثل وهو: الحال»[١٥٨].

وهو (أي الزمن الثالث) زمن «اشتغال أهل الآخرة بالآخرة[١٥٩]»،زمن من تتبعه الأشياء إنما الأشياء كلها كائن من الله»[١٦٠]. لأنه الآن في وعاء الجمع، قد عاد إلى خط الدائرة، بينما كان نقطة في الزمن الثاني يتبع الذي قبله بـ «نور السراج الأدل على الحق من نور الشمس »[١٦١]، إلا أنه الآن في قبضته (الطينية في يد الله) «فمن كان في قبضة الشيء لا يدرك ذلك الشيء.. لا يدرك نفسه لأنه في نفسه ويدركها، فهو البصر المبصر»[١٦٢]. وهو زمن «رأيت البيت يطوف حولي»[١٦٣]. إشارة إلى أنه داخل البيت/القبضة، والدوران إشارة إلى دائرية الوعاء، وبأن الحركة فيه دورانية على المماثلة لحركة الطواف حول البيت -«هو»- (الحجاج/الكعبة). وزمن وقوف القوم «فيما لا طلب لهم ولا هرب لهم عنه»[١٦٤]. وهو مقام العبودية - البقاء- المقام الثالث - حيث هو من مقامات معرفة الله[١٦٥]، أي زمن مَن يقول:«أنت أنت»[١٦٦]، وهو زمن الرجل (هو) الرجل (القائم القائم/هو هو)، «الذي يكون جالساً -وتجيئوه- الأشياء او يكون جالساً وتخاطبه الأشياء حيث كان »[١٦٧]. أي أنه زمن سؤال السالك لابن عربي:«فما تقول في التحام الأجسام؟ (قال ابن عربي) قلت: نتيجة التحام الروحانية»[١٦٨]. فالتحام الأجسام هو معرفة الإنسانية الجامعة - الواحدة في القبضة الطينية، إشارة إلى حال السالك إلى هذا المقام، مقام الإفتقار والذلة أو فناء«أنا» و«أنت »= «أنا» في «الهو» الجامع للعنصر الإنساني في قبضة الطين في يد الله:«فلما كان الإنسان نسخة جامعة للموجودات كان فيه من كل موجود حقيقته فتلك الحقيقة تنظر إلى ذلك الموجود وبها تقع المناسبة؛ وهي التي تنزل عليه»[١٦٩]. أما الإتحاد، فهو إتحاد أرواح، لا إتحاد اجسام، وكلنا روح الله-«قد يتوهّم الأجنبي الاتحاد، وليس كذلك، إنما المحقق غيور على نفسه بأن ينطق بغير ربه وما كان منه، لأنه به مشغوف وعليه ملهوف وبه متلوف»[١٧٠]- فتم بذلك تبرئة الحلاّج والبسطامي وغيرهما،«فما في الجبّة إلاّ الله»[١٧١] (من كلام الحلاج)، وهو كلام منطوق من هذا المقام والحال، أما سبحاني[١٧٢] (من كلام البسطامي)، فبراءتها من موقع وصول السالك إلى عين الجمع، حيث البسطامي «هو من حضرة الوحدانية المطلقة التي لا تعلّق للكون بها لأنها للأول الذي لا يقبل الثاني.. وحضرة الألوهية تقتضي التنزيه المطلق.. فالألوهية هنا في هذا التنزّل تجليات كثيرة»[١٧٣] (فيها يتعرّف على الآباء في هذه الدائرة الزمانية التاريخية للقبضة الطينية، من سفر العماء إلى عرش الاستواء الذي تسلمه الإسم الرحمان، ثم سفر الخلق والأمر وهو في سفر الإبداع، ثم أسفار الأنبياء حتى سفر موسى[١٧٤])، حيث تتجلى أسماء الله في صفاته الـ(ك) (التي يشير إليها إبن عربي في:ك هي نفسك) في«عين الجمع والوجود»[١٧٥] وحيث الحقيقة الأحمدية وهذا هو زمن الشق الثاني (ب) من الزمن الثالث. وهو

زمان الحصول على «الميراث الأحمدي في محل كشف المقرّبين واسرار الإستواء (أسماء الرحمان)، والعبودية الواضحة وتبيين مَن أنا ومَن أنت، وتصحيح التوحيد ومجموعها معرفة المثاني السبع» (١٧٦). لينال في هذا الزمن المقام الثابت بعد الحال المتقلّب من اسم إلى اسم ومن حال إلى حال، فيقول الرسول محمد (ﷺ) للواصل إلى عين جمعه على لسان ابن عربي: «قف هنا ولا تبرح، وإن أُعطيت المفتاح، فإن شئت فافتح» (١٧٧). وليصير السالك هنا في الـ(ك)، وهي: حقيقته أمام المخاطَب (محمد(ﷺ)) في: «كما أنت بك وبالمخاطب وكما أنت بعالمك والأسماء و«ك» نفسك المطلوبة في المشاهدة» (١٧٨)، والـ«ك»، هي «باب صفة الروح الكُلّي وهو مرآة منوّرة ترى حقيقتك فيها مصوّرة فإذا رأيت صورتك قد تجلت لك فاعلمها فتلك بغيتك، قد وصلت إليها فالزمها» (١٧٩). فإنما السالك هنا في حضرة الكرسي حيث قطب الشريعة محمد (ﷺ)، وهناك يتم الالتحام -«التحام الأرواح» (١٨٠) أرواح الأنبياء، لأن «عوالم السماوات هو عوالم الأرواح: آدم وعيسى ويوسف وادريس وهارون وموسى وإبراهيم (عليهم السلام) في روح محمد (ﷺ) الواحدة لهم والجامعة لهم في عين ذاته وصورته» (١٨١). فالزمن هنا هو زمن موت الأنا في الـ هو: في الشق الأول. ثم هو زمن التماري بـ هو في أنا وانت في هو بـ ك المرآة: الواصل إلى العين الأحمدية أو حضرة الكرسي، أو عين الجمع هو المتقي.

وهو زمن السكون (الذكرى توجب السكون)،
فهو في زمن «المتقي جليس الظاهر» (١٨٢)
وهو زمن «كنت لي مرآة فصرت أنا
المرآة» (١٨٣) أو زمن (أنت أنت).

زمن الناس الثالث:

أ - زمن الناس على الأرض، فهو زمن الإنسان المحتضر قبيل موته، حيث الخيبة والعنا/الألم الجسدي، الذي به يدرك الناس أنهم والآخرين ليسوا إلا قبضة من طين فانية، فيدرك الناس أن الجسد قبر النفس، كما أن النفس الأنانية قبر الروح الإنسانية الواحدة، فيدركون.

ب - وهو زمن عودة الروح إلى عالم الغيب المجهول (X)، اللامرجع أو اللانهائي، التي لا بد لها من مصدر مرجعي (X، هو، الله)، وهو زمن الناس الذين يعيشون زمن ساعة الحائط بانتظار الموت (١٨٤)؛ وهو زمن سلبي.

إن الفئة الثانية من الناس هم: أصحاب الرسوم والعقول الخلاقة (الفلاسفة ورجال العلم والفكر)، أصحاب «الحركة الحيوية» (١٨٥)، فزمنهم هنا هو زمن الكينونة - هنا التي تمتلك في ذاتها هذه الإمكانية في التطابق مع موتها، باعتباره الإمكانية القصوى لذاتها.. يتميز بعدم التعيين على الإطلاق.. لتأويلها نحو النهاية (فهي باعتبارها الكينونة - هنا - مع الآخر - الناجزة)، تعرف شيئاً غير الموت، بمعنى: «إنني أعرف شيئاً ما ولكنني لا أفكر فيه»... وهو «الكيف» (تحديد كانط). هذه الكيفية هي: كينونة الكينونة - هنا، التي تتخذ بعدها الزمني فيها وانطلاقاً منها لتنعدم مقولة: «كم من الوقت بعد وحتى متى»، وتصير: «الكينونة - من أجل - المستقبل» الكامنة في إمكانية «الكينونة - هنا - بما هي دائمة»، لتعطي الزمن، لأنها الزمن نفسه

فمسألة الزمن هذه يجب أن تظل خارج كل قياس.. «فلا وقت حقاً لزمن ليقيس الزمن ». ففي انشغال هذه الكينونة - هنا هي «الزمن التام» على نحو لا يُتخلص فيه بالفعل من المستقبل»[١٨٦]. فهو زمن الذاكرة التاريخية للوجود الإنساني أو زمن الوجدان.

مما يعني أن الناس في زمنهم الثالث هنا على شقين:

أ- زمن ناس ساعة الحائط المنتظرة للموت بـ « كم بقي من الوقت» . وهو زمن بطيء سلبي من نفس حجزت نفسها في دائرة الموت الوجداني، زمن «أنا ويتي» الخاصة في «الحاضر».

ب -: زمن أصحاب العقول الخلاقة الفاعلة في أرض الناس التاريخية الحضارية - صانعة الحضارة (الواقع المادي)، وهو زمن الدزاين للوجود - الكينونة - القائم على الوجدان الإنساني الواحد التام. أصحاب هذا الزمن يدَّعون أنهم أدركوا المستقبل في اهتمامهم بتطور الإنسانية والحضارة الفاعلة في «المستقبل»[١٨٧].

زمان الزاهد الصوفي الرابع:

هو الزمان الواحد للزمانين، زمان الأرض وزمان ما وراء الأرض، وهو زمن الولاية الإلهية، وهو الزمن المقصود من قوله عز وجل: **﴿إنَّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾**[١٨٨] وهو زمن امتلاك المفتاح الذي أشار إليه الرسول (ﷺ) للواصل إلى عين الجمع بقوله على لسان ابن عربي: «وإن أعطيت المفتاح، فإن شئت فافتح» [١٨٩]. فينادى إلى قاب قوسين «حيث يزول الكيف والأين وتتضح الأسرار لذي عينين»[١٩٠]. وهو زمن «إ نا لله وإنا إليه راجعون»، «نداء» من السالك الذي يريد «النفور»[١٩١] من أرض «الذكرى »[١٩٢] (عين الجمع)، لعلمه المحصّل في عين الجمع، بأن الحق ما يقرب العبد إلا على قدر تعلق همته به، فهمَّته أنزلته ذلك المنزل لذا، قال ابن عربي له: «وهمتك خلقها فيك عناية منه بك، فعنايته أنزلتك فلا شيء لك، فالكل منه وإليه »[١٩٣] لهذا السبب كان النداء - الشهادة بـ:«إنا لله وإنا إليه راجعون».

-وهو «زمن القرب من (الله) الحق بحسب تقديس الذات وتزكيتها، ولا يختص بذلك ذكر دون أنثى، بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء»[١٩٤]، فينقل من عين الجمع نافراً، منه إلى أرض وصل بلا فصل من عين الجمع، يجري في مجريين بين الوصل والفصل وبين الفصل والوصل. إذ«لكل واحد منهما اسم في مجراه وهو يأتيه مختلفاً لأن كل مجرى منه علم فصل فإذا وصل بفصله أعطى علم غيب أزله، فإذا كمل فيه باستحكامه رجع الفصل إلى الفصل بلا إزالة الوصل ولا نفي الفصل »[١٩٥]. فيبقى ممسوكاً من عين الجمع (عين القطب)، حين يكون مفصولاً من الطور الآخر، في المقلب الآخر، حيث المكان المقصود من حديث موسى: فأدرك موسى أن ثمة طور آخر - وراء العقل، والعكس صحيح، وهو هنا في مرتبة «الشاهد والمشهود»، فيكون مشهوداً من أهل وعاء الجمع الذي كان فيه نقطة واحدة معهم، قبل سكونه في عين الجمع ونفوره من عينهم «به» (بالله)، أي بهمته المتوحدة بهمة الله القائمة على التوكل، فيكون مشهوداً في عودته إليهم عند

فصل «هو»(في المقلب الآخر)، ووصل عين الـ هو الأنت (في عين الجمع)، وشاهداً لهم بـ هم وهما وهو وهي. فهو بين وجهين: «وجه يجتمع به مع ضده يدل على الله (عند المقلب الآخر، وعند عين الجمع)، ووجه ينفرد به كل واحد عن صاحبه يدل به أيضاً على العلم بالله، فالطرق وإن تنوعت وتشعبت فكلها منه انبعثت وإليه تعود كالخطوط الخارجة من نقطة الدائرة إلى المحيط »[١٩٦].

وهو في هذا المجرى بين حالين ومرتبتين، «إنما هو في قول الله عز وجل: **﴿سبحان الذي أسرى بعبده﴾** ثم قوله: **﴿ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ما كذب الفؤاد ما رأى﴾** وهذه بحور لا سواحل لها.. قلوب اعتنى الله بها على ضربين: قلوب غلب عليها الشوق (في مجراها نحو الطور الآخر)، وقلوب لم يغلب عليها الشوق (بعودتها في مجراها إلى عين الجمع)، فالقلوب التي لا شوق لها وصلت إلى شاهد علمها بسير من أنواع المعاملات (سِير الأنبياء - الآباء، الـ هم)،.. لذا قيل لها ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي (عين الجمع) واسكني جنتي... فصار كل متكلم عن الله بعد مشاهدة كانت منه إليه (كالخطوط الخارجة من نقطة الدائرة إلى المحيط)[١٩٧]، إنما ينطق عن حقيقة.. (فـ) تبين أن الساري إلى الحق والنائم (الساكن) في المنزل (عين الجمع - المنزلة المحمدية)، كلاهما سار.. غير أن المشاهدة اختلفت (فهو بين المحمود والرحيم) والمحمود مختلف من حيث الصفات والأسماء... فأبو يزيد نام عاشقاً فاستيقظ ومحبوبه عند رأسه التي تطلبه القافلة والقافلة أصبحت فحطت عند مطلوبها في الوقت الذي استيقظ فيه أبو يزيد برفيقتين صحيحتين مختلفتين متماثلتين»[١٩٨]. أي بحركتي الفصل والوصل المختلفتين، والمتماثلتين بحركة وسطى غضروفية تربطهما في عين حركتها الواحدة من محرِّكها في عين الذات الإلهية (الأنت) المقصود من الخلق كن والساكن بين الكاف والنون.

هذا الزمن هو زمن الكرامة السابعة عند البسطامي في قوله: «ابتدأت بالسلام على من لقيني من المؤمنين (هم) من شفقتي (أنا) عليهم»(هم). حينها أدرك أن «على كل عاقل حكيم ومستبصر فهيم التأهب لما وعد، والتأمل لما به توعد،.. فشد عليه مئزر الحذر وتدبر ردع قوله سبحانه: **﴿كلا لا وزر إلى ربك يومئذ المستقر﴾**[١٩٩].. سهل عليه عند ذلك ركوب شدائد الأعمال.. وقدم ما يحبه بين يديه ووثق به سبحانه وعوَّل عليه فمن إليه الرجوع حتما»[٢٠٠]. منه تفسير قول ابن عربي: «إن ظاهر الشريعة شرك خفي (سلب الذي في مجرى الوصل والفصل عن مرجعه إلى الله)، وحقيقة الكفر (في المقلب الآخر)، معرفة جلية»[٢٠١]. إن هذا الزمن بين مجريين. والمجرى حقيقته داخل القلم - المداد، تنفر نقطة البحر إلى مرجعها الذي ظهرت منه - هذا المجرى هو اللوح المحفوظ، أما وعاء الجمع الذي كان فيه فهو الدواة، وأما نفور السالك (النقطة)، فكان من مركز عين القطب - عين الجمع حيث: «من كان على أمر الحق لا يتقيد إلا بالحق، ومن لم يتقيد إلا بالحق كان كما قيل: فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني ما عرفن مكاني»[٢٠٢].

إنه زمن ما بين الحياة والموت (القدر)، زمن الخروج من المداد إلى حيث كان الله و«لا» شيء معه (القلم مع الدواة)، «نظير مرتبة الإمكان وما حوته من الممكنات من حيث إحاطة الحق بها وجوداً علماً وحقائق الممكنات كالحروف الكامنة في الدواة (تحمل الأمر بالتوجه مع القدرة

على الظهور في عين الجمع فمنه تصدر الممكنات وجوداً ليمتد في الصلب المددي بعد حصوله حاضراً في الوعاء، ليمضي سائراً في الصلب نحو المستقبل جنيناً في بطن الأم حاضراً في رعاية الفلك المحيط (حجب الرحم)، لينفر منه إلى الخارج بعد قطع حبل الصر (الوصل المادي). ويبقى الوصل الماسك الروحاني في المدد الزمني المكاني الـ هو جامع الأنا والأنت على الأرض). واليه الإشارة« كان الله و«لا» شيء معه»[٢٠٣]«ولا يزال كما كان». فالسالك هنا هو في المداد يستعد للدخول إلى المصدر الأول القديم (العلة الأولى في عالم الروح)،«فالأرواح من روح واحدة»[٢٠٤]، حيث روح بلا روح لاسم واقع «ولو فتح من ذلك النور المكنون لانتهى الأمر إلى معرفة لا إله إلا الله»[٢٠٥].«تنبيه على أن العالم وجد من واحد«لا إله إلا هو»، العليم القدير وإلهكم إله واحد»[٢٠٦]. وهو زمن «انتهاء الأمر (إلى خالقه)، إلى كمال شأني، فقد انتهى إلى غاية كماله »[٢٠٧]. فأنا (الصوفي)«لا يريد إلا هو (الله)»[٢٠٨]. وهذه «الصفة إذا قامت للعبد فإن الله يأخذ بيده في جميع أموره (أمور الله)،.. وله من خرق العوائد والمشي على الماء والنجاة من الأعداء، أعداء الأرواح والبشر، وهلاك الأعداء.. فيفعل بالهمة ما لا يقدر على فعله.. ويكشف له علم الظاهر والباطن فلا يخفي عليه شيء.. ان الحق يؤيد صاحب هذا السفر تأييداً يعرفه ويأنس به ويركن إليه»[٢٠٩].

فالزمن هنا إذن، محكوم بين زمانين لمقامين: النبوة: حيث مصدر نقطة الفيض الخارجة من المداد إلى وراء طور العقل/المجرى الأول، والولاية: حيث نقطة الفيض/المجرى الثاني، أي: بين مجريين: الفصل والوصل – المحمود والرحيم، «ليس للعقل فيهما كسب؛ بل هما اختصاصان من الله تعالى لمن شاء»[٢١٠].

هذا الزمن الرابع هو«في» – داخل القلم، زمن الولاية لفعل أمر «كن فيكون»، مرجع الروح في الدرة البيضاء العذراء. والولاية هذه هي الماسكة للوجود، لأن القلم لا زال متصلاً باللوح (عين الجمع)، واللوح المحفوظ/الدرة البيضاء («الدرة البيضاء المخبأة في سواد العين جذبتك إلى عناية القدم السابقة (العالم القديم، الأول)، ورقت بك، إلى جوامع الكلم الصادقة (مخرج الحروف وتكوُّنها الوهمي قبل ظهورها في عين الجمع حيث مصدر عالم القديم المحدث)، تعبر عنك شواهد التحقيق بلسان حالها وأنت ساكت، تفعل وتنفعل عنك المكونات.. أنكحتك درة بيضاء فردانية عذراء»)[٢١١]. أي يلج لوحين في دائرة القضاء والقدر، داخل القلم، المداد/عامود الألف حيث عيسى المسيح(ع)[٢١٢] في أعلى القلم في الدرة البيضاء، حيث:« عالم الروح»، و«حيث روح بلا روح لاسم واقع»[٢١٣]. وهو زمن العالم الوسط المشار إليه في قول ابن عربي:«العالم وسط وهو الآن قبله ما لا يتناهى وهو الأزل وبعده ما لا يتناهى وهو الأبد فاعطف الأبد على الأزل يتحد الأمر ويتبين القديم من المحدث»[٢١٤]. «ولذا قال: الوجود منزلان والعمارة واحدة، فإن شئت قسمت على السواء بين المنزلين وإن شئت رجعت»[٢١٥]؛«وهما ميثاقان لا يكون غير هذين»[٢١٦] (وفيها معنى تماري الولاية بالنبوة في محمد (ﷺ)[٢١٧]).

مما يعني أن هذا الزمن الرابع، هو زمن همزة الوصل، وهو زمن الصوفي المترفع إلى مصاف

المفعولين بالنسبة إلى الله والفاعلين بالنسبة إلى البشر بالحب الذي أوجد كل شيء والذي هو مفتاح سر الخليفة(٢١٨).

إن همزة الوصل، هي في إضمار الهمزة من أعلى عمود الألف عند ظهورها على الأرض في التجربة العيسوية، إلى داخل عامود الألف بعد رفعه إلى عالم الروح، وإن أضمرت الهمزة فقد أضمرتها بجوهر قطرة الماء/الحياة، التي لا زالت تسيل من القلم الماسك، مشيرة إلى بقاء الحياة - مما يعني أن هذا الزمان قد يبدو عدماً لغيبه عنا، «نستطيع أن نتصوره لكننا لا نستطيع أن نلمحه لاستحالة استقراره، وما نلمحه هو: ماضينا المباشر ومستقبلنا الأدنى هذا الانحناء وهذا الاستناد هما اللذان بميزان الكائن الوجداني (الكينونة في العالم - من أجل - المستقبل = الإنسانية التاريخية الفاعلة للحضارة) فالوجدان، هو همزة الوصل وجسر يصل الحاضر بالمستقبل»(٢١٩) - إن هذا الزمن هو زمن الحركة الحيوية - حركة الحياة (بقاء الكون)، وحركة الإنسان الخلاَّق، الذي لازال يبدع الـ يكون النائب لل يكون المضمر في أعلى عمود الألف، الفاعل المنفعل بالحركة المحمدية (الوسيلة)، بالفصل والوصل حتى تحقيق كتابة الـ يكون المقصود من الخلق بظهور عيسى المسيح(ع) فيطوي السجل. ﴿**يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب**﴾(٢٢٠). حينها تتوحد الدرة البيضاء (موقع عيسى/الهمزة) داخل القلم في الدرة الخضراء (موقع الإمام المهدي)، الياقوتة الخضراء المحمدية بنزول الإمام المهدي وعيسى(ع). وعند تمام المقصود من الأمر (كن) بـ (يكون) بـ (ف) ما سبق: الحضور الإنساني على صورة عيسى؛ تطوى السماء فيتوحد مكان الدرة في الأرض.

إن سر هذا الاتحاد هو سر لغز الهيولى والصورة واتحادهما(٢٢١)، ولغز العقل المدرَك من قبلنا (العقل الظاهر)، والعقل اللامدرك من قبلنا (العقل الباطن) وباتحادهما كاتحاد القلب بلا قفا، يكون العقل الأول في حضرة الله وبين يديه بلا انفصال.

وبمعنى آخر، ان هذا الزمن هو زمن الحقيقة التامة الكاملة، وهو زمن لا يدرَك إلا بوصل العقلين (العالمين)، لذا سمي هذا المكان بمكان معرفة التوحيد بـ «لا إله إلا الله». والواصل إليه حي إلى الأبد - «ثم عرفته به فحييت»(٢٢٢) - «باع نفسه إلى الله»(٢٢٣) وصار روحاً لها صفة الحق يلبسها العبد(٢٢٤)، أي: العبد المأمور بطواعية الحب بـ «كن»، الذي يسكن بين الـ ك والنون؛ أرض غاية كماله(٢٢٥) في جنة المعرفة الأبديه (فيها المقام لا الحال المتغير)(٢٢٦). لذا قال البسطامي في هذا المكان «إنه لا يصل إليه أحد (إلى الله)، لو بدا للخلق منه ذرة ما بقي الكون ولا ما هو فيه»(٢٢٧). لأن بخروج الكلمة إلى عين الجمع (صورة وهيولى)، ثم نزولها الأرض يخرج نور الله بعد فترة زمنية - فترة حياة عيسى على الأرض - تعادل الفترة الزمنية لجواب كن فـ يكون، المؤوَّل في الخلق القديم، والمعادلة للفترة الزمنية بين العالم الأول والعالم الحديث المادي، وبخروج النور يكون الميزان والحشر أي طي السماء (تقوسها)، رهبة ورغبة.

إن زمن الزاهد الصوفي الرابع، لا يقابله أي زمن مادي للناس العقليين ولا للناس العاديين، لأن صاحب هذا الزمن هو وحده الصوفي، الموحّد للواقعين في عين وساطته الوصلية والفصلية،

فهونفسه ناس الواقع المادي، وهو نفسه ناس الواقع الأثيري وهو نفسه الإثنين معاً في زمان واحد، لأنه زمن تحقق الكلمة صورة وهيولى، في الحضرة المهدية، أو في حضرة صاحب الأمر (ذو)، واحد الأفعال المتبدلة بين ذهب وفضة ونحاس، حسب اسم المقام للحركية المتبدلة بين واحد الأنا وال هو والأنت /مساك الكلمة / الوجود.

المكـــــان

المكان لغة:

المكان: المكن، وهو التمكن بمعنى المنزلة، السكن على ناحيته والمكن والمكان واحد، وهو موضع لكينونة الشيء فيه. والمُكن أصل تسميته المكان ومعناها البيضة (مكن: جمع المخلوق فيه)، فيقال: أمكنت الضبة، أي جمعت البيضة في بطنها[٢٢٨] (وهو في السريانية «الأثر» -de'tra- واصطلاحاً «المكان»)[٢٢٩]

المكان اصطلاحاً:

المكان هو، الوعاء الذي يكون فيه التمكن، وهو سطح الجسم الحاوي الذي يلي المحوي، وهو سطح الجسم المحوي الذي يلي الحاوي (مما يعني أن المكان هو كل جسم حاوياً كان أو محوياً)، وعلى الرأيين يجب أن يكون المكان جوهراً. والمكان هو الفصل المشترك بين سطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحتوى (وعلى هذا الرأي يجب أن يكون المكان عرضاً)، والمكان هو الفضاء الذي يكون فيه الجسم ذاهباً طولاً وعرضاً وعمقاً (أي، مكيال الجسم إما مثلثاً[٢٣٠] أو مربعاً أو مدوراً أو...)، وعلى هذا الرأي يجب أن يكون جوهراً.

كما للزمان أبعاده الثلاثية: الماضي والحاضر والمستقبل، كذلك للمكان أبعاده الثلاثية: الطول والعرض والعمق (الارتفاع)، ولا ينفصل الزمان عن المكان، فهو البعد الرابع للمكان، لذا، لا يمكن التكلم عن أحدهما دون الآخر، فكان المصطلح: «الزمكان».

المكان في المعجم الفلسفي - هندسياً، «وسط غير محدود يشتمل على الأشياء»[٢٣١].

وللمكان بعدان: الجوهر والعرض - الطيف والكثيف/النيِّر والمظلم، **﴿من كل زوجين اثنين﴾**[٢٣٢]، و **﴿من كل شيء خلقنا زوجين﴾**[٢٣٣].

أما البعد الواحد الأحدي للمكان فتفسيره كما عند فيثاغورس: «بما أن الله واحد بالحقيقة، لم يكن من الحكمة أن تكون الأشياء واحداً من جميع الجهات بل وجب أن تكون واحداً بالهيولى كثيراً بالصورة»[٢٣٤].

المكـان عنـد المفكـريـن:

والمكان عند الحكماء والمفكرين هو «العالم»، أي: السموات السبع والأرضين وما بينهما من الخلائق أجمعين[٢٣٥]، ذلك «أنهم يرون أنه جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان

أمهاته ومولداتها، ويرون أنه نفساً واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمها كسريان نفس الإنسان الواحد في آخر أجزاء جسده؛ من أعلى الفلك المحيط إلى منتهى سطح الأرض»[٢٣٦].

والمكان له إمارات أربع مسلمة عند الكل: الأولى: امتناع اجتماع جسمين فيه، الثانية: أنه ينسب الجسم إليه بـ«في»، الثالثة: جواز انتقال الجسم عنه إلى غيره والرابعة: اختلافه بالجهات[٢٣٧].

وإذا جُمع الزمان والمكان (الزمكان) لا بد أن تتواجد «الحركة»، والحركة هي:«خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة.. وهي إما بالذات أو بالعرض وهو أن يكون الشيء قابلاً للحركة لا بذاته بل بتوسط ما هو فيه، كالسفينة متحركة بالذات والقاعد فيها بالعرض..»[٢٣٨].

ويسمى«القابل هيولى والمقبول صورة والمجموع جسم»[٢٣٩]. فكل جسم هو مركب من هيولى وصورة، وجعْل الهيولى غير جعْل الصورة، وحسب النظريات الحديثة لا يمكن فصل الزمان عن المكان، فهو بعده الرابع بعد الطول والعرض والارتفاع، حيث تقع في مجموعهم الحركة (الواسطة بين الزمان والمكان)، التي لا تدرَك إلا بإدراك العلة والمعلول - السبب والمُسبب. وبرصدها تتأتى كل العلوم الفيزيائية والـ ما وراء الفيزيائية، وهي منهاج معرفة الوجود ومنه معرفة واجب الوجود. بـ«كيف ومتى وأين وكم»؟.

المكـان عنـد الفيزيائيـين:

إن المفاهيم العلمية الفيزيائية الجديدة قد قضت على فكرة المكان المطلق (نظرية نيوتن)[٢٤٠]، والزمان المطلق (نظرية أينشتاين)[٢٤١]، لتحل فكرة الكون المتمدِّد والمتقلِّص حسب مفهوم أينشتاين للنسبية العامة[٢٤٢]، والتي تفيد بأن الكون لا بد وأن يكون له بداية وربما تكون له نهاية - فالعقل هو أول موجود في عالم التدوين والتسطير (اللوح المحفوظ، الشيء)، والقوى لا تعطي إلا ما فيها وجميع ما فيها تابع لها في الخلق..[٢٤٣] - فالرحلة إلى العقل الأول هي التي تعطي السالك المعرفة بواجب الوجود من آثاره في الوجود. وهو (العقل الأول)، وهو نهاية الوجود المعرفي وهو نفسه بداية الوجود:«هذا الحاصل لك هو مما في العالم.. وحصوله في الإنسان إنما هو من الوجه الخاص الإلهي الذي لكل موجود وهو خارج عن علم العقل الأول وغيره مما هو دونه»[٢٤٤]. وهذا يعني أن للمكان بداية ولا بد له من نهاية وكذلك الزمان (الأمر المرسل في المكان)، حيث كان الله ولا شيء معه.

أما نظرية «الوتر الفائق» عند أينشتاين، فهي لا تخرج عن مفهوم النص الزهدي - الصوفي، إذ تقول بأن الكون: الأول قد أتى من «لا شيء»، ﴿كان الله ¨ولا شيء¨ معه﴾. والـ «لا شيء» متصل زماني - مكاني صرف بدون مادة ولا طاقة بعشرة أبعاد (اتّسم الكون الأول بعدم الاستقرار (في اللاشيء)، وانهار بعنف إلى أربعة أبعاد (ليظهر الإنسان في المكان)، الذي فيه انطوى العالم الأكبر) ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾[٢٤٥]، ﴿فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً﴾[٢٤٦] (أي العقل). والعقل الأول الموجود الصرف ظهر له من الوجوه إلى الحضرة الإلهية (أي وجوه عشرة معروفة بالعلوم

العشرة)،«.. فأفاض الحق تعالى عليه من علمه على قدر ما أوجده عليه من الاستعداد للقبول.. فظهرت لهذا العقل أحكام تعددها لا غير.. فإن وجوهه مصروفة إلى موجِّده والعالم يستمدون من ذاته بحسب قواهم»[٢٤٧]، «ومن ذلك الوجه ظهرت الآثار عن الموجودات بأسرها علوها وسفلها بسيطها ومركبها... لا يظهر فيها مثل هذه الآثار إلا بوجود هذه الأعيان الخارجة..»[٢٤٨] وإذا جاء الجواب من التجارب الفيزيائية بأن تلك الطاقة المخزونة ذات الأبعاد العشرة مطابقة للصفر فسيكون بمثابة تأكيد لنظرية «كل شيء من لا شيء»[٢٤٩]. وهذا يعني إذا جاء أن الأبعاد العشرة - العقول العشرة تساوي صفراً، أي تساوي اللوح المحفوظ، العقل الأول (لا شيء)، فهذا يعني أن «كل شيء أتى من لا شيء»، أي أن هذه النظرية ستثبت بأنه:«كان الله ولا شيء معه». لأن هذه العوالم أو العلوم أو الأبعاد العشرة ما هي إلا تقسيمات لمراتب علوم العقل - خطوط الآباء في الـ هو، وبمجموعها (الوحدة، عين توحيدها)، يعرف العقل الأول/المقصود من الأمر كن، الذي هو الآن مع الله، وبالله، حيث كان الله ولا شيء معه ، أي حسب نظرية أينشتاين حيث لا موجود مخلوق، حيث اللاشيء.

أما نظرية النسبية العامة أيضاً عند أينشتاين فتتمخض عن أكوان يصعب تعليلها تسمح بالارتحال عبر الزمن - حسب نظرية الدورية -Acausal، أو الكون الدوري للفيزيائيين: وهو كون يكرر الزمان فيه نفسه عدداً غير منته من المرات، إذا أردنا الدوران حول نجم بزاوية ٣٦٠ درجة، فإننا لن نعود إلى حيث بدأنا لكننا نصبح على صفيحة مختلفة من المتصل المكاني - الزماني[٢٥٠]. أليس هذا هو المقصود من فعل المتشبهين بالمتصوفة، إذ يدورون حول نقطة «مركز» بسرعة متزايدة بلا توقف حتى يصلوا إلى المتصل المكاني الزماني (العقل الأول - العلم الإلهي اللدني)، فيصيروا في غيب عن الواقع المادي فتصيبهم التجليات!! أو هو نفسه ما يصل إليه الصوفي - العرفاني باتصاله الروحي مع الزمكان الإلهي من دون هذه الرياضات!! مما يعني أن الانتقال عبر الزمان إلى مكان من أكوان الأبعاد العشرة ممكن فيزيائياً وهذا يؤكد التجربة الصوفية! ، وفيه تأكيد رحلتي الإسراء والمعراج للنبي (ﷺ) وما ناله من رؤية وعلم ومخاطبة في الأكوان ذات الأبعاد العشرة كما أشار إليها أينشتاين.

هذا المكان المربّع، أو المرآة، وهو الحلقة الأحمدية أو الحضرة الأحمدية في حضراتها الأربع: حضرة الإقامة، حضرة النور، حضرة العقل وأخيراً حضرة الإنسان.. وهي منازل الفناء وطلوع الشموس (الأنوار - الحقائق). وهي مرتبة الإحسان (أن تعبد الله كأنك تراه، ورؤيته لا تكون إلا بفنائك عنك)[٢٥١]. وفيها يخمر المرء (زمانه) وقته في أرض الإيمان، فلا يرى بعد الموت إلا الذي مات عليه: حبيبي تترك الأنس بربك لمنية نفسك.. أين ثمرته إن خرج روحاً في حال أمانيك وأنت لا تشعر (لأنه لم يعد نفساً بل روحاً فقط في العقل الأول الـ«لا شيء») وأنت لا ترى بعد الموت إلا الذي مت عليه،.. خسرت وقتك[٢٥٢]. أي، خسرت زمان «أنا» الحاضرة في المرآة، وصرت مع الله، حيث لا زمان لـ«ك». ومن قبل كان له في هذا المقام صفة الحذر (حذر انفصال الروح عن الجسد القائم على الأرض بعد موت النفس الملكية)،«وإذا قامت بالعبد (الصوفي)، فإن الله يأخذ بيده في جميع أموره.. وله خرق العوائد: المشي على الماء والنجاة من أعداء الأرواح والبشر وهلاك

الأعداء، وينتج هذا السفر القرب الإلهي المقرون به سعادة الأبد.. ويحصل له من الكشف ما يقف على غوامض الأسرار، إذ كان نوره يبقر كل شبهة وجهل ويبطل كل تمويه وزور..»[٢٥٣]

أما النظرية الأخيرة فهي «الإلكترون الواحد» التي تقول «أن شبه الإلكترونات مرده أن هنالك ألكتروناً واحداً فقط يتأرجح بين بدء الزمان ونهايته ما يكفي من المرات لخلقه مجموع الإلكترونات الموجودة في الكون - إن أي جسم يهتز في الفضاء جيئة وذهاباً لا يستطيع أن يخلق أكثر من نسخة عن ذاته (الإنسان الكامل/عيسى(ع) عند المسيحية ومحمد (ﷺ) عند المسلمين)، بينما الجسم الذي ينوس عبر الزمان (آدم وحواء)، بمقدوره توليد نسخ كثيرة التي تجتمع في لحظة الحاضر، مما يعني أن الكون مصنوع من وتر واحد»[٢٥٤]. وهذا ما يؤكده ابن عربي في رسالته «وفي كل شيء له آية، تدل على أنه واحد» من كتاب الألف وشرحه للإثنينية والفرد، الوتر والشفع[٢٥٥] فقال:«طالبنا الوتر بشفعيته.. فإن فيها عزة الواحد، فإن الشفعية تبقي لك حظاً في الملك، ولما كان للوتر حظ كبير في المبدأ لكن ليس هو كالواحد فإن الواحد هو أصله ولهذا قرن معه الشفع دون غيره فقال عز من قائل **﴿والشفع والوتر﴾** فأقسم بهما ولم يكن له ذلك السريان فجاءت الفهوانية بالوحدانية من جهة غيبها لا من جهة عينها... فقال **﴿والليل إذا يسر﴾** فهو تنبيه على سير الواحد في المراتب لإظهار الأعداد.. وهي واحد إثنان ثلاثة.. (فهي نائبة عن الواحد)، وما ثم أكثر فإنما هو للإثني عشر الذي قد ربط الله الوجود بها (فهي البروج الإثني عشر المشهورة، وعدد الأئمة).. وما في الوجود إلا حي، لأن كل ما في الوجود يسبح الله بحمده والتسبيح لا يكون إلا من حي، فسر الحياة سار في جميع الموجودات، كذلك الواحد سار في جميع الأشياء..»[٢٥٦]. (أنظر الصورة، رقم (٢) - أو ب).

الأمكنة المرصودة من الزمان:

لما كان «الأين» هو: كون الجسم في المكان،«ومتى»: هو كون الجسم في الزمان، والملك وهو كون الجسم في محيط بكله أو بعضه منتقل كالتقمص والتختم وهو «الجوهر»[٢٥٧]، وكان الكيف هو حركة الشيء في الشيء (يبيِّن في موضعه) إذ أن السبب الأول بالزمان هو المادة[٢٥٨]. واعتماداً على مفهوم الأزمنة في النص الصوفي - الفلسفي عند ابن عربي والبسطامي تتوضح الأمكنة كالتالي:

المكان الأول:

مكان الزاهد - الصوفي الأول:

هو العزلة (الكهف - الرحم)، وهو مكان الغربة بهجر الظاهر المادي (الظلمة) إلى الباطن الروحي - الأثيري (النور)، وهو مكان الواردات للمتفرع (الأعزل)[٢٥٩]، من مصدر: **﴿أنا عند ظن عبدي بي وما ظننت إلا خيراً﴾**، فإنه ينتفع بهذا»[٢٦٠]. ومنه تجلي الفطرة.. وهو ميثاق الذر.. فيعجل بـ **﴿من كان يريد العاجلة﴾**، فهذا التجلي يثبتك (يثبت النفس)، على الفطرة والسعادة[٢٦١]. وهو مكان «تجلي الانتظار والصدق»[٢٦٢]. ومنه يكون «تجلي التوحيد». فالتوحيد

علم ثم حال ثم علم[٢٦٣]. من جنين إلى تجلي النشأة بتجلي نشأة الأعضاء اللاحقة ثم السابقة، وصولاً إلى الخلية الواحدة ثم النطفة ثم العلم بمنشأ النطفة وبغيتها = وهذا كله علم التوحيد بالعلم ثم الحال ثم العلم.

وهو مكان العودة إلى الرحم - كهف «ثور» الذي لجأ إليه الرسول(ﷺ) الصادق وأبو بكر الصديق- المحطة الأولى من الهجرة من الدنيا (أهل الدنيا الكفار في مكة)، إلى كلمة الله/التوحيد:«لا إله إلا الله، إلا هو»، في باطن الظاهر/باطن المصطلح، الكهف، فهو مكان الاجتماع: «صادق وصديق يجتمع»، من تقنية: ﴿**إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا**﴾، أي مكان اجتماع «الأنا» حاضراً في المكان (عائدة لـ «يقول» - الصادق/الرسول)، والأنت في المكان (عائدة لـ صاحب الصادق/الصديق - أبي بكر)، وباجتماع الصادق والصديق - الأنا والأنت تقرر بـ«إن» التقريرية أمان الصديق المخاطَب من الصادق (مصدر الواردات للمعتزل في الكهف)، بـ «إن الله معنا»، أي اجتماع الله (هو) الحضوري في المكان، أي أن الواردات خارجة من عند الحق بحضور الحق، فلا تخف أيها الزاهد في عزلتك منها، فلقد ثبت المقام للمعتزل بثبات مقام الصديق مع الصادق. فكان: «صادق وصديق يجتمع»؛ فثالثهما الله (هو). فلا ثمّ في الداخل إلا الله، ومنه الإشارة لمفهوم قول البسطامي السابق: ليس في الدار إلا الله.

جغرافية مكان الزاهد - الصوفي:

غرفة مغلقة، أو كهف بعيد عن الناس - هذه الجغرافية النفسية هي كقشرة البيضة المحيطة بالجنين - أو الرحم الأم - وماهيته دائرة الرحم المكيّسة للجنين تبدأ كبيرة عند اكتماله وتنتهي صغيرة بمقياس النطفة الدموية لتعود منياً خارج الرحم إلى مرجعها في الصلب الذري؛ إلى المكان الثاني (وهو نفسه مكان وقوف السالك على سطح موبيوس - فيزيائياً (أنظر الصورة رقم (٢)).

مكان الناس الأول:

هم أهل الدنيا المأخوذون برسوم المكان الظاهرة من«الآن»- ساعة الحائط - زمان المكان العادي السلبي، بدليل توهم الناس خارج كهف الصادق والصديق برسوم خيوط العنكبوت على باب الكهف وبيضة اليمامة عليه. فكان مكان الناس هو مكان الظل، بينما مكان الصادق هو عين الحقيقة، والصديق مأخوذاً بمرآة الحقيقة، مربوطاً بعينها، يقابلان الجسم المادة - الصورة، والجسم الروحاني - الهيولى، متفرّقين كخطين متوازيين لا يلتقيان. بينما مكان داخل الكهف الصادق والصديق هما الجسم الهيولى والكهف هو المادة - الجسم لهما، لأن «المكان أولى للجسم من طريق ما هو جسم» [٢٦٤]، «والذي ينقسم به الواحد لا يفسد اتحاده»(٢٦٥). فيما مكان الزاهد (العزلة) هو ماديته - جسمه (مغلق) إلا أن مكان الناس في الدنيا هو الحبس - القبر لالتقاء أجسامهم بمادية الأرض (مغلق).

ناس هذا المكان (خارج الكهف)، هو الإنسان الذي يعيش يومه بيومه بانتظار موته. وهم على نوعين نوع امتلاكي أناني يسلب الآخر من أجل الأنا وآخر عادي لا يضر ولا ينفع.

المكان الثاني:

هو مكان خروج الزاهد إلى مجرى مصدره من العزلة، فهو في مجرى الـ«إلى»وهو مكان مطَّرد، متغير بالتقدم نحو الـ«في» (المكان الثالث)، وهو مكان «يطردهم من حيث يعلمون ويردهم من باب آخر»[٢٦٦]، فالزاهد - الصوفي هنا في مسار سلوكي مستقيم من المخرج إلى الباب، وهو الصراط المستقيم (الألف - المداد).

وهو في مكان الظلمة المستنيرة بنور متقدِّمها (السراج) المستنير بدوره بنور متقدِّمه وصولاً إلى الأول على الباب المستنير بنور«هو» الهوية الإلهية.

هذا المكان قابل للكثرة المتفرِّدة بـ أنا السالك وأنت المتقدم المستدرَك منه كثرة الأنا والأنت بـ«هم» و الـ«هما» و الـ«هو» المضمرة في الحضرة الإلهية والشاهدة على أمكنتهم بشهود مكان«الأنت» المضمر في «هو» من أنا السالك المستنير بنور المتقدِّم المستدرِك منه مرجعية النور الإلهي الأول. كما في:«شارد من نور إلى ظلمة وشارد من ظلمة إلى نور وشارد من نور إلى نور.. ولله قوم رأوه في كل شيء فلم يشردوا من شيء إلى شيء»[٢٦٧]. وهذا النور هو نور معتدل لأن المكان عبارة عن خط مستقيم، والنور المعتدل نور الحق[٢٦٨]. هذا المكان هو مكان ظل النقطة بالنقطة، الإنسان بالإنسان، لأنه يتبعه.«ما مد الله الظلال للراحة وإنما مدها لتكون لك سُلَّماً إلى معرفته..»[٢٦٩]. مما يعني أنه مكان مفتوح قابل للكثرة، متكرِّر.

مكـان النـاس الثـاني:

أما مكان الناس: فهو الدنيا، المفتوحة على رحم التصنيع الأنثوي، بخروج الولد إلى الدنيا - العائلة، المجتمع، قابل للكثرة بالتوالد والتناسل والاجتماع اجتماع الأنا مع الأنت والهو (القديم الأول)، في العنصر الآدمي - الإنساني.

ناس هذا المكان، هم المجتمع: العائلة، القبيلة، القوميات؛ المهتمَّة بالتكاثر العنصري والجنسي الواحد، بعاطفة الأبوة والقومية.

المكان الثالث:

مكـان الزاهـد - الصـوفي الثـالث:

يتحدَّد مكان الزاهد هنا، بخروجه من الصلب المددي الذري إلى دنيا الرحم الرحماني الموحِّد للجمع، وهو مكان الحشر في حوض الأرحام وفيه أسفار الأنبياء/الآباء[٢٧٠]، في سفينة التَّسبية - هذا المكان هو الـ «هو» بجغرافية حركة حروفه ، سكانه « قوم من بني آدم الأفراد الخارجون عن حكم القطب «في خطوط الدوائر حول الدائرة الوسطى»، لا يعرفون، ولا يُعرفون.. حجبهم عن غيب الأكوان (الأكوان هي الأفلاك - الأقطاب - وكلٌ يدور في فلكه)، يتكلم على ضميره ضمير (هو)، لا يُفرِّق بين المحسوسات.. جهلاً بها.. وذلك لما حققهم به سبحانه من حقائق الوصال واصطنعهم لنفسه، فعلمهم به ووجدهم فيه وحركتهم منه وشوقهم إليه.. سيد هذا المقام أنتم أعرف بمصالح دنياكم»[٢٧١]؛ (وصايا وشرائع الأنبياء).

هذا المكان هو حوض الشرائع الإرسالية الإلهية،«تنزلت عيونا»[٢٧٢]. قال ابن عربي للسالك في هذا المكان:«فيه تموت وتحشر وتنشر وتُسأل.. فإنها مثال الدار الآخرة، وتعطى كتابك.. وترى ما قدمت فيرتفع الشك والالتباس ويأتي اليقين ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾، وهذه هي القيامة الصغرى.. فإن الحق ضربه لك مثالاً حتى تصل إليه بعد الموت عيانا»[٢٧٣]. ثم يدخل السالك في الشق الثاني من المكان، وهو بالانتقال من مكان إلى مكان حتى المحل الأسمى، حيث «لا ينقال ما يُرى»[٢٦٨]. وحيث انتشر العدل فمال القوم إلى عين الجمع (يقابله فيزيائياً قنينة كلاين (الصورة رقم: ٤).

هذا المكان هو ساحل المعرفة (الشرائع)، أما الحقيقة فهي لمن غاص في الحوض وغرق - موت نفسه - وصولاً إلى علة البحر (عينه) حيث الواحد الجامع لكل الأشياء من اسم الرحمن في عين القطب «الرحيم».«وهو مكان العبد الذي أقيم فيه في غيب الغيب»[٢٧٥]. والقائم فيه هو الإمام المهدي (عج)، ويسمى الحوض بالعقل، أما عين الحوض فيسمى بلب العقل.

ناس المكـان الثـالث:

ناس هذا المكان هم الفلاسفة، والعلماء؛ الذين خرجوا من الظاهر إلى الباطن.

المكـان الـرابع:

هو مكان الخط المستقيم المقابل للمد الصلبي في القلم - المداد- تونال - ممر مجوّف مفتوح، هذا المجرى الداخلي، لا يتم الوصول إلى غايته حيث «الدرّة البيضاء»[٢٧٦] - همزة الوصل - إلاّ بتقوسه نحو المقلب الآخر، حيث الوجه الآخر من عين الجمع الأحمدي فتتحد الهمزة (الفصل) بهمزة الوصل (الوصل) في وجهين بلا قفا[٢٧٧]. وهو مكان تتم معرفته والإقامة به بـ« إن الله كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان من الحكم، والآن كان أمر.. علينا إذ بنا ظهر وامثالهما وقد انتفت المناسبة بظهور حكم واحد.. من وجهين مختلفين»[٢٧٨]. وهو «جمع بين الفيضين.. لما ظهـر هـذا الحق المخلوق بـه السـموات والأرض الـذي هـو لـوح الألـوهـيـة (عيسـى/الصـورة، المهدي/الجوهر).. ليس بمادة ولا يقبلها صدرت عنه أنوار شريفة لطيفة أودعها بضرب من الإقبال أرواحاً.. فكان الملأ الأعلى عالم الأمر والتسخير، ولكن بعد إيجاد النفس وتوجهها عليه بضرب من الإلحام الإلهي والإقبال الرباني»[١٠٩]. إنه مكان البغية والمنى بالتحام الأرواح من اتحاد الأجسام[٢٨٠] (الأمكنة)، أي الدرّة البيضاء وعين الجمع (الدرة/الياقوتة الخضراء-) أي العقل المدرَك (الجسم) والعقل اللامدرك الجوهر[٢٨١] (أي العالم القديم/الهيولى - الجوهر، والعالم الحديث/الجسم، المادة)، والمعرّف عنهما بالمجريين، وبهما معاً مجتمعين يكون الإنسان المطلوب من أمر كن في الـ يكون (عيسى/المهدي)، مما يعني أن العالم القديم يماثله العالم القـديم المحدث (المدد الصلبي)، لـوجوب اتحادهـما عـندمـا ﴿نطوي السماء كطي السجل للكتب﴾[٢٨٢]. مما يعني أن البداية لا بد من اتحادها مع النهاية ليكون جواب الأمر:«يكون».«إذ قـد طـوى يـومـئـذٍ بسـاط الـوصل. فـيعـرف مـن هـو ومـا هـو.. بـرجـوع الـروح إلى المركـز الأول

والمنصب»[٢٨٣]. فيظهر الإمام المهدي بظهور جواب الأمر يكون من الباطن كن إلى الظاهر، بخروج النّفس كاملاً لافظاً للكلمة المتحققة أصلاً (المهدي/عيسى) من وجهين مختلفين (النبوة/محمد، والولاية/علي)، بظهور الحكم الواحد لهما (عيسى/المهدي).

ناس المكان الرابع:

هم الأنبياء، الأولياء وعباد الله الصالحون/الصوفيّون.«منهم من يعمل بالحكمة، أو بالقدرة[٢٨٤]، لأن مثال واحدهم «مثال دائرة فرض نصفها دنيا ونصفها أخرى، وفرض البرزخ بينهما»[٢٨٥]. هذا المكان يقابله فيزيائياً عالم الثقب الأسود (أنظر الصورة رقم: ٢)، وهم مهديّون في أفعالهم الواحدة على البدل في محل و«أو»؛ الملكية لا الإشتراك.

الحركة والناس:

الحركة:

الحركة: ضد السكون، حَرُك يحرُك حركة وحَرْكاً، وحرَّكه، فتحرَّك[٢٨٦]. وهو في اللغة السريانية: الزيع أو الزيغ[٢٨٧]، أي النقلة.

عند الحكماء:

«الحركة»: يُقال بأنها على ستة أوجه: الكون، الفساد، الزيادة، النقصان، التغير والنقلة.

- «الكون»، خروج الشيء من العدم إلى الوجود، أو من القوة إلى الفعل.
- «الفساد»، عكس ذلك (خروج الشيء من الوجود إلى العدم - الموت).
- «الزيادة»، هي تباعد نهايات الجسم عن مركزه (تحول النطفة إلى جنين).
- «النقصان»، عكس ذلك (تقارب نهايات الجسم في مركزه - عودة الجنين إلى نطفة).
- «التغير»، هو تبدل الصفات على الموصوف من الألوان والطعوم والروائح وغيرها من الصفات.
- «الحركة» هي «النقلة»، فهي الخروج من مكان إلى مكان آخر[٢٨٨].

أمّا «نسبة المكان من الحركة، فالمبدأ منهما أبداً واحداً وكذا الزمان.. فليس شيء له وجود بنفسه، بل بالحركة والتقدير»[٢٨٩].

وبما أن الحركة من شيء إلى شيء[٢٩٠]، فلا يخلو أن يكون كله في ما منه أو في ما إليه، أو بعضه في هذا، وبعضه في هذا[٢٩١].

مما يعني أن الحركة الكونية للوجود (الكينونة)، هي:«من» «إلى» «في». يعني أن الحركة في «من»لا يمكن أن تكون دفعة لأنها تلي مكاناً مكاناً[٢٩٢]. أما الحركة في ما إلى،«فإن كونها في ما بين ما منه وما إليه، إنما هي في الآن منقسمة بتلك الأوساط»[٢٩٣] (متغيرة).«أما النقطة (أو التحرك في - المركز)، فهي ما ليس بذي أجزاء فلا يتغير»[٢٩٤].

مما يعني: أن حركة «من»، هي حركة على الاستدارة، والمتحرك فيها ينتقل من مكان إلى

مكان ولا يصير في محاذاة أخرى في زمان ثان إلا الجزء الذي هو ساكن»[٢٩٥]. أما حركة «إلى» فهي على سبيل الاستقامة فهي النقلة أو الحركة من مكان إلى مكان، هي الكون بمحاذاة ناحية أخرى في زمان ثان[٢٩٦] التي هي في الخط المستقيم.

أما حركة «النقطة» أو المركز (نقطة متوهمة وهي رأس الخط، ورأس الخط لا يكون جزءاً في الجسم)[٢٩٧]، فإنه ساكن لا يتحرك[٢٩٨].

والحركة في بعض الأجسام جوهرية (كحركة النار)، وبعضها عرضية»[٢٩٩] (كحركة الماء والهواء والنار)[٣٠٠].

إن كل حركة يتحركها جسم، فهي إما جذب (كما في الزمان الرابع)، أو دفع (كما في الزمان الثاني)، أو تدوير[٣٠١] (كما في الزمان الأول والثالث في شقه الأول).

❖ رصد الحركة في مكان وزمان الزاهد الصوفي في نصوص ابن عربي والبسطامي.

لما كانت الحركة هي النُّقلة - الخروج من مكان إلى آخر[٣٠٢]،« بالتغيُّر من شيء إلى شيء[٣٠٣]، كانت الرحلة الصوفية من هذا التعريف: «من» «إلى» «في»، هي موضوع البحث من «تقنية الفهم التتابعي»، بمعرفة مواقع كل منها وأزمنتها وحركة السالك فيها، وليُعلم أن «الصورة - الحركة، هي صورة جعلتها النفس في الجسم بعد الشكل، وأن السكون هو عدم تلك الصورة[٣٠٤] (النقطة، المركز). والسكون في الجسم أوْلى من الحركة، لأن الجسم ذو جهات لا يمكنه أن يتحرك إلى جميع جهاته دفعة واحدة، وليست حركته إلى جهة أوْلى به من جهة، فالسكون به إذن أوْلى من الحركة»[٣٠٥]. (أي لا بد من سكون بين حركة وأخرى)، مما يعني:«ان للشيء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان»[٣٠٦]. فالحركة كذلك فالذي في الأذهان هو «الهيولى» والذي في الأعيان هو الصورة، والشكل فيها واحد، وبأن بعض أفعال الجسم بزمان وبعضها بلا زمان دلالة على أن جوهرها فوق الزمان[٣٠٧].

مما يعني أن المحرك الجسماني يتحرك من ذاته، وأما المحرك الذي ليس بجسم، فيحرك ولا يتحرك، لأنه إذا كان جسماً، فإنه يحرك بأن يتحرك، فالمحرك الأول غير جسم ولا ينقسم، وما لا ينقسم فلا يتحرك[٣٠٨]. (كما في الزمان الثالث (الشق ب))، حيث «يلزم أن يقف الشيء بين الحركتين»[٣٠٩].

❖ حركة السالك في الزمكان الأول، وهي من شقوق ثلاث:

أ- حركة الزاهد - المتصوف في عزلته/الكهف - الرحم (مصلاّه) متوسطاً غرفته على شكل السجود - الركوع[٣١٠]، شكل الجنين في الرحم، الذي غاب عن الناس في الخارج - أعلن موته، بإعلانه موته قبل موته، من مقولة:«موتوا قبل أن تموتوا»، أي «بالخرس والصمم والعمى»[٣١١]. أي «بتعطيل عمارة الجسد/البيت»[٣١٢]، بتعطيل الآلة: أدوات العقل المدرَك - الحسّية وإبدالها بغير

ألة، كما في قول البسطامي:«توبتي من قولي لا إله إلا الله، إني أقول بالآلة والحرف، والحق خارج عن الحروف والآلة»[٢١٣]. فبفناء الآلة فناء الأنا - أنا المتصوف («أحببت الله حتى أبغضت نفسي»)[٢١٤]، لأن الآلة هي منتج الرأي إن في النظر، السمع أو النطق، لذا، «من نظر إلى الخلق بعين العلم (الآلة: الرسوم والمنطق)، مقتهم وهرب إلى الله عزّ وجل[٢١٥]، بفناء الـ«أنا» في:«عرفته بي حتى فنيت»[٢١٦]. وهو باب الدخول في الشق «ب» من حركة السالك في الزمكان الأول.

ب- فناء الـ «أنا»، لا يتم إلا بمعرفة«بي»، أي معرفة مبدأ تكوين أنا، بحركة الساعة الزمانية إلى الوراء (الماضي)، بالعودة إلى حركيات التكوين لجزيئيات الجسم (الجنين الكامل)، من حركياته في دائرة التكوين الرحمي، إبتداء من وصل الصر برحم الأم بعد فك عقدته، وصولاً إلى آخر خط الدائرة - *النقطة*، المركز - (الشق«ج» من حركة الزمكان الأول)؛ أي «*نقطة المني*». إلا انه في الزمن السابق على المني، في كونه «نطفة» يتلقى الواردات (**﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً، إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً أو كفوراً﴾**)[٢١٧]، إنما يثبت في هذا المكان إن كان صمته بلسانه وقلبه، «ظهر له سره وتجلى له ربه»[٢١٨].«ويُسمى إلها لمعنى يُسمى ألوهيّة، وتعلقها بنفسها (عرفته بي حتى فنيت)، وبجميع المحقّقات على ما المحقّق عليه وجوداً كان أو عُدّ ما يُسمّى علما»[٢١٩].

ج- سكون حركة الزاهد - المتصوف، وإنما هي حركة تعلّقه بـ «الله»، حيث النقطة (.) أو المني (من مني يمني) متعلقة «بخط وهمي»[٢٢٠] غاب بسبب عرضي يعود إلى مادية الرحم الكهف، العزلة، حيث النقطة في وسطه، تعود إلى مخرج **﴿الماء الدافق، (الذي)، يخرج من بين الصلب والترائب﴾**[٢٢١] يمتد في سبيل (خط مستقيم)، يوصله بالوعاء (مصدر خروج المني)، وهو نفسه سبيل رجعه إليه (**﴿إنه على رجعه لقادر﴾**[٢٢٢]، **﴿وإنّا هديناه السبيل﴾**[٢٢٣] و**﴿نيسرك لليسرى﴾**[٢٢٤]، ينقل المني من وعاء الـ«ب»إلى وعاء النون بدخوله الـ تونال (داخل الألف المفتوحة الطرفين علة الباء وعلة النون)، وهذا هو مجرى (إلى) وفيه حركة الزمان الثاني، فالحركة في النقطة معدومة «لأنها ليس بذي أجزاء، فلا يتغيرّ»[٢٢٥]. إذ أن «النقطة هي الجزء الساكن في المركز (لاتصالهما بالألف - القلم، السبيل إلى وعاء فيضها)، فالساكن فيه لا يتحرّك»[٢٢٦]. لأن المركز عبارة عن نقطة وهمية وهي رأس الخط. و«رأس الخط لا يكون مكان الجزء من الجسم»[٢٢٧]، أما عدم الحركة فلتلاصق المكانين[٢٢٨] (الألف والنقطة أو القلم وأثره).

هذه«النقطة» -«المني»، هي واحد الأمكنة والأزمنة المشهودة من السالك - الجنين في رجعته منياً يمنى لكل التقسيمات التي منها كان نموه ونشأته الجامعة (جنين) في الإنسان. هذه الحركة عبارة عن حركات مختلفة لانتقاله (المتصوف)«من مكان إلى مكان، فالمتحرك أجزاؤه كلها تتبدل أماكنها (بنقصان النمو) وتصير في محاذاة أخرى في زمان ثان»[٢٢٩]، رجوعاً إلى رأس خط الدائرة ومبتدأه، أي الجزء الساكن في المركز،«لأن محيط الدائرة متناه بذاته»[٢٣٠]. مما يعني أن النقطة - المركز، هي ذات الجنين وعينه - نواته (فالنواة تحمل شكل الشجرة ومواصفاتها واسمها ونوعها)، فيدرك المتحرك (المتصوف)،«إن الذي ينقسم به الواحد لا يفسد

اتحاده»[٢٣١]. وإنما هو في هذا المكان يتبع الأسباب والمسببات ليصل إلى العلة الأولى (المني) فيدرك كيف «تتبعه الأشياء ولا يتبع شيئاً، إنما الأشياء كلها كائن من الله»[٢٣٢]. وكل ذلك مقولة البسطامي:«كنت أطوف حول البيت أطلبه (يطلب نقطة المركز - القصد (المني))، فلما وصلت إليه رأيت البيت يطوف حولي»[٢٣٣].

هذه الحركة نحو المركز هي مقام (١): «قوم طلبوا الله عز وجل من حيث الغفلة» أي، بترك الدنيا وتعطيل عمارة الجسد، وتضييع ما لهم، وتعطيل آلة النطق والسماع والنظر (في الشق أ).

إلى مقام (٢):«قوم هربوا من الله سبحانه من حيث العجز عنه»[٢٣٤]، فهي حركة تقسيم الكون الكامل/ جنين إلى جزيئات (علل ومعلولات) بحركة قهقرائية (هروب - هربوا) نحو نقطة المركز - العلة الأولى للإنسان الكامل - الجنين (الشق ب).

إلى مقام (٣): قوم «وقفوا فيما لا طلب لهم ولا هرب لهم عنه» (٢٣٥)، فهي حركة السكون الثبات - في نقطة المركز (الشق ج).

الحــركة في الزمكــان الثــاني:

وهي حركة مرور المني في القلم (القلم واللوح)، وحركة دخول السالك فيه لا تكون إلا بتضادها، أي «بالجذب»(قذف) ومنه إلى مدد الصلب الذري (في العمود الفقري)، أو الصراط المستقيم. والحركة فيه تقوم على الاستقامة، وهي حركة الكون، خروج الشيء من العدم (الدنيا) إلى الوجود (الآخرة)، أو من القوة إلى الفعل[٢٣٦]، حيث وعاء المته/الحوض الرحماني - ماء الحياة، المفيض. هذه الحركة هي حركة إطرادية متقدمة من المستقبل (المني المزروع في وسط الرحم)، إلى الماضي (ممر مضي المني نحو المستقبل - الرحم) متجهاً نحو وعاء الفيض المني ليحضر في حاضر الفعل المحرِّك للحياة.

هذا الممر - الخط المستقيم،«أبداً يحتاج إلى ما يفيده النهاية»[٢٣٧]، ولكن الرحلة هنا قهقرائية إلى الوراء، مما يعني أن النهاية هي مبدأ الخط هنا، وكذلك في المكان الأول فنهاية الدائرة (النقطة) مُبدية نطفة ذات أمشاج (خلية) وأخيراً في صورة جنين يأخذ شكل الرحم - الكيس، الدائرة.

لقد قامت الحركة في الممر على اساس جذب المني إلى داخل القلم، التونال/الخط المستقيم، مما يعني أن هناك قوة مضادة جاذبة؛ هي الماسكة للروح وبها ثبات الجسم وعدم فساده في الكون.

في هذا الممر تبدو هذه الحركة اطرادية تلي المتحرك الذي سبقها وجوداً (المني الآخر)، فتبدو حركة السالك (المحرِّك)،«يلي المتحرك ببعض لا يفارقه، وإذا فارقه المحرك سكنت الحركة»[٢٣٨]، ذلك، لأن السالك بلا نفس (ضيَّع ماله، باع نفسه لله)[٢٣٩]، وكل ما ليس بذي نفس فليس محرِّكاً، بل هو متحرِّك منفعل، وإنما هو محرِّك باقتران المحرِّك به[٢٤٠] (فهو متحرك من اليد الماسكة - الجاذبة، لأنها تباشر القلم، فإن أمسكت قُبض إلى وعاء المداد - الدواة المعلقة بالقلم)، وهذه الحركة كثيرة متشافعة بمن يسبقه أو يتقدمه من جهة آخر الصراط المستقيم

فيها. وهي (الحركة السلوكية) المقصودة بـ «إلى»، وهي المقصودة بقول أبي يزيد: «تركت الدنيا (الرحم/الأرض)، حتى وصلت بالله»(٣٤٢). وهذه مملكة الناس لقول البسطامي: «الناس كلهم يقولون به وأنا أقول به»(٢٤٢)، أو: «عرفته به فحييت»(٢٤٣). في هذا المر يعرف السالك مغزى قوله عز وجل: «يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ويخرج الميت من الحي ويخرج الحي من الميت»(٢٤٤).

الحــركة في الزمـكان الثــالث:

الحركة الأولى المتجلية في هذا الزمكان هي حركة الدفع من نقطة الآخر (هو) السائر اللاحق للواصل (هو)، بـ سراج النور - الدليل إلى داخل وعاء ماء الحياة - (النون).

أما الحركة الثانية، فهي حركة الماء داخل الوعاء وهي حركة دوران سريعة تختصر زمن الأرض بسرعتها، وحركة السالك هنا ليست من ذات «أناه» ولكنها من ذات المحرك (هو)، وفي رحلته الحركية هنا إنما يتعرف على ذوات مختلفة محركة لكل دائرة من دوائر الـ هو ، «فلزم ضرورة في كل متحرٌك عن غيره (في كل دائرة أن يتعرف على محركه)، فذلك متحرك بذاته (بذات هو المحرك - نبي، أب شريعة)، فذلك متحرك بذاته»(٢٤٠) (فذلك متحرك بذات هو)، عندها يدرك أن كل «هو» المحرك لتحرك السالك في كل دائرة من دوائر الـ هو (الحركية) في الوعاء المني، إنما هي كلها (كل الهو المنفردة - الأفراد)، متحركة بحركة «هو»، ذات الكل. فيسعى للوصول إليه (إلى الذات- هو).

والحركة هنا من - إلى، من ساحل الوعاء إلى داخل الوعاء، من أول الدائرة إلى نهاية الدائرة رأس الخط (هو/النبي، أبو الشريعة)، المتماسة أو المتصلة، فذلك الـ هو صاحب الخط الدائرة الأولى «إنما تحرك بأن يلقى المتحرٌك إما أن يتصل به أو يماسه»(٢٤٦). مما يدل على أن هذا الخط غير متناه بذاته لتماسه بالخط الآخر ولاتصال كل الخطوط، أو رؤوسها - نهاية خطوطها/الآباء، الرسل بالذات المحرٌكة (هو)(٢٤٧).

ولما كانت حركة السالك في الوعاء غير متناهية في كل دائرة لتماس رأس خطها بخط الدائرة الثانية، كان رأس الخط لكل دائرة غير متناه لا يتحرك في زمان متناه بل لا يتحرك أصلاً، فهو في حد نقطة رأس الخط الخاص بدائرته فالمحرٌك هنا الآباء غير خارج عن الـ «هو»، والكل متصل به (بهو)، لزم حينها أن تكون حركة كل قطب* - السالك هنا نحو المحرٌك الأول وأصل كل الخطوط في عينه، فلزم على السالك تطبيق قانون الحركة للآباء في سكونها عند رأس الخط لتماسها برأس الخط الثاني للدائرة الثانية، وهكذا، ولاتصالها بعين الجمع الجامع لكل الخطوط(٢٤٨). وعلى هذا، فالحركة الثالثة هي اللا حركة لتماسها بالمرآة الـ ك(٢٤٩) ولاتصالها بتحركها الممتد في طول «هو» بالآباء (كل واحد منهم «هو»)، جامعاً لهم في نفس واحدة يجمعها في مرآة العين الجامعة - عين القطب بالفصل «لا أنا» (والهم) والـ هو في عين الأنت المواجَه(٢٥٠) بـ «أنا حيث ما كانت مربوطة بـ أنت»(٢٥١).

هذه الحركة الجامعة لكل حركات الزمكان الثالث، هي «حركة معارج أرواح الوارثين وسنن

النبيين.. وإسراء أسرار»[٣٥٢]. وهي اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني / الباب الفاصل بين القلم (المدد الذري)، والنون (الوعاء المني). وهي باب دخول للسالك وباب خروج للمولود - باب حياة وباب موت، إلى الموقف الأزلي أو إلى «مقام الأسرى»[٣٥٣]، حيث ذات عين الجمع المتجلي للذات الإلهية المخاطب للواصل عنده (في عين الـ هو - ٥): «أنا المثل وأنت المثال.. فذاتي واحدة (واحدة الذوات الرسولية)، وصفاتي متعددة (بتعدد صفات الأنبياء والرسل في حوض الرحمان / الوعاء المني، حسب تجلي الاسم الإلهي فيه) فاسجد (أسكن، لأن السجود سكون لرب العزة ملك الملوك، والسجود عبودية، فهو في مقام العبودية)، إلي إن أردت الأسماء (كل الأسماء في الاسم الواحد الأعظم) واعلم أن الاسم يدل على المسمى والكل فيك (والكل في «ك»و«(ك) نفسك المطلوبة في المشاهدة»)[٣٥٤]، في حضرته عابداً[٣٥٥]. أي: كن ثابتاً، ساكناً (مستوطناً في ملك الواحد)، بين زمانين (القديم والحديث).

هذه الحركيات الجامعة في حركة السكون هي حركة «غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق»[٣٥٦]. وهي حركة سبوحية في عين التوحيد مصدر قول البسطامي سبحاني! سبحاني، فما كان نطقه من نفسه ولا نفس له، بل من الاسم الذي يدل على المسمى والكل في الـ«ك»(المرآة)، «النفس المطلوبة في المشاهدة»[٣٥٧]، فهو«عنده وإزاءه»[٣٥٨] قد ضرب خيمته بإزاء العرش.

هذه الحركة الثالثة هي في خط الدائرة الأخيرة، عندما يصل إلى رأس الخطوط، والإشارة بـ «إن أردت الأسماء، فاسجد»[٣٥٩]، إنما إشارة على أن الواصل بالاختيار بين البقاء في«مقام العبودية»، في «عين التوحيد» -«عين الجمع»، العين الأحمدية وهو مقام ثابت إن أراد البقاء فيه، أو الخروج إلى الزمكان الرابع، إلى ما وراء طور العقل، إلى العالم القديم. حيث العقل المقبل المواجه لله (اللامدرَك) إذ أنه في هذا المقام الساكن في العقل المدبر محذَّر بـ «لاتجعل الغراب دليلك فتشقى»[٣٦٠]، والغراب ينعق في الخراب المهجور من أهله (حال إدبار العقل)؛ فلزم عليه الخروج إلى الزمكان الرابع وإلاّ ما وصل.

الحـركة في الزمـكان الـرابع:

وهي حركة استدراكية للنفس الساعية إلى الفناء، حين تجد ما تبقى منها في الـ«ك» (المرآة) التي يرى السالك نفسه فيها كما في قول البسطامي:«ضربت (أنا) خيمتي (خيمة أنا)، بإزاء العرش - أو - عند العرش»[٣٦١]، أو في قوله: «كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة»[٣٦٢]، أو في قوله:«سبحاني! ما أعظم شأني! ثم قوله: حسبي من نفسي حسبي»[٣٦٣]، و«حسب» هي من تقليبات «سبح» في سبحان، مشيراً بأن الـ نون حجاب العزة مما يعني أن «هو» محجوب بـ ك «هو» - المرآة - وما سكون السالك في عين الـ هو إلا لأنه سكن إلى سواه (الجنة هي الحجاب الأكبر (المقام)، لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة، وكل من سكن إلى الجنة سكن إلى سواه، فهو محجوب)[٣٦٤]، فيدرك أنه في غرور دنيا الـ«أنا». فأهل الدنيا غرور في غرور[٣٦٥]، والغرور هو التماري بـ أنا ومنه كان التحذير «لا تجعل الغراب دليلك فتشقى»)، حينها ينفر من وسط العين إلى باطن القلم أو

الخط المستقيم المتوهم في رأس الخط (المركز) [٣٦٦]، بعد أن يقابل العالم العلوي بالعالم السفلي **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يَكفِ بربك أنه على كل شيء شهيد﴾** [٣٦٧]، فيتذكر حين كان في نقطة المركز في الرحم داخل فوهة القلم الذي جذبه إلى مرجعه، ثم يدرك أنه لا زال في الشيء يُشهده الله من مكان آخر أنه على كل شيء شهيد، ثم يدرك موقع الباء الذي هو فيه من:«أو لم يكف بـ»، المتعلقة بربـ الـ«ك» أي: محمد (ﷺ) - أولم يكف بربك حينها تكون حركة النفور من مركز الخط بإعلان الشهادة (شهيداً) بـ إنا لله وإنا إليه راجعون متعلقاً بالباء المتعلقة بالله ومنها القوة والحول بقوله: ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم؛ وهذا قمة التوكل[٣٦٨] من: «اعتصم بالله عياذاً.. واترك الوجود» [٣٦٩].

❖ **الحـركة الأولى:**

في هذا المكان، هي حركة النفور إلى داخل القلم من أرض تجلي «لا يغرنك» [٣٧٠]، وهي حركة «تجلي الشجرة»[٣٧١]، وهي شجرة الأحدية التي وصف أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها وثمارها البسطامي ثم قال -«فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة»[٣٧٢]، وهي حركة سلوك لا يحصل إلا بالشفاعة، أو بالتوسل يعرج فيه«به»، إذ يقول ابن عربي: «فمعارجنا ثلاثة: إليه، منه، فيه، ثم يرجع عندنا واحداً وهو فيه، ولا يعرج فيه إلا به، فهؤلاء أنت، فتحقق هذا التجلي»[٣٧٣]. والـ ب هنا هي:= خط قطب الدائرة الجامعة لكل الدوائر المتوحدة في عينها أما «النقطة» فهي المركز، أو منزل القطب[٣٧٤]. على هذا، يكون التوسل بـ«هو» هو التوسل بصاحب الوسيلة محمد (ﷺ). والحركة هنا هي حركة همة في اللازمان، كما في قول ابن عربي: ارفع الهمة في لازمان.. فالترقي دائم [٣٧٥].

❖ **الحـركة الثانية:**

وهي حركة الطيران إلى وحدانيته، لقول البسطامي في هذا المقام: «أول ما صرت إلى وحدانيَّته فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومية (ثم قال)، فلم أزل أطير في هواء الـ كيفية.. حتى صرت إلى هواء.. (ثم قال)، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية»[٣٧٦]. يعني أن العودة إلى الطور الآخر أو إلى «في»، لا تكون إلا بخلع لباس التقوى - ماديته المتأتية من امتلاك النفس لروحه وعقله المدبر المادي أو الحجاب، لقول ابن عربي:«ولما لم يكن عنده (آدم)(ع) لباس التقوى ووقع النهى، لم يكن له علم بما يتقيه إذ التقوى من صفات هذه الدار (الدنيا)، فلما نزل من الجنة أنزل عليه لباس سر النشأة»[٣٧٧]. (التي شهدها الزاهد المتصوف في عزلته - الكهف، الرحم).

فالحركة الثانية بعد القفز أو النفور، هي حركة الطيران وهي حال (هواء الكيفية، والكيف إشارة إلى الحال)، حركة الخفة في الطيران من خلع الجسم الآدمي (وجود الموانع للهمة)[٣٧٨]، فصار عقلاً بلا نفس، فكان العقل هو الهمة وهذا مغزى قول سهل بن عبدالله:«ليس للعقل فائدة في الإنسان إلا ليدفع به الإنسان سلطان شهوته خاصة وإذا أغلبت الشهوة بقي العقل لا حكم له [٣٧٩]. فصار جنس السالك الصوفي من جنس «الملائكة - عقلاً نورانياً - في المعارف

خلقت»[٢٨٠]. لذا قال البسطامي: «بالله أتقدم (بهو) وبنفسي أتأخر» (بأنا). إذا وجد نفسه كان مخيّراً وإذا فقد نفسه كان مختاراً وقال:«أريد أن لا أريد»[٢٨١].

والحركة هنا – الطيران داخل القلم – القضاء – حيث قضى الله على آدم بالهبوط منه، هي حركة تطهيرية لما اقتناه آدم(ع) في معصيته وسفره من أسماء ربه في حوض الرحمان – خطوط الهو – الآباء العشرة. لذا قال البسطامي:«فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين»؛ سنن الأنبياء العشرة [٢٨٢]. ومن آثارها ومشاهدتها التي لم تكن قبل ذلك يعرفه.« وهو الغافر المغفرة وإن كان الغفور فمن أجل أن معصية شديدة بالنسبة إلى مقامه يقتضي ما تقتضيه مائة ألف معصية»[٢٨٣]. والألف معصية هي عدد الأنبياء، والرسل عشرة آباء، والأب رب، والرب عقل والعقل له أبناء سكان بيته الذي هو ربه وهم:«القوى المفكرة، القوى المتخيلة القوى الحافظة، القوى المحركة، القوى الحاسة الذائقة، القوى الحاسة الشامة القوى الحاسة السامعة، القوى الحاسة الباصرة، القوى الحاسة اللامسة، ثم القوى الناطقة»[٢٨٤]، فيكون العدد المضروب من عشرة عقول بعشرة أبناء: مئة من الآباء لغيرهم أسباطاً لهم بالوراثة والنسل، فالمجموع مئة ألف ولذا قال البسطامي:«توبة المعصية واحدة وتوبة الطاعة ألف توبة»[٢٨٥] (=واحدة)». فهذه الحركة الطيرانية الكيفية، إنما هي حالات:«التوبة والاستغفار والعفو والخوف والأمن الوارد عقيب الخوف... من هنا يعرف ما لا يعرفه هناك من عالم الدنيا إلى عالم الحوض الرحماني وعينه – عالم الآخرة – فينتج له سفره من مثل هذا كثيراً[٢٨٦].

وهذه الحركة الطيرانية من إلى، وإلى من، بين الباب الذي صدر منه والباب المتوجه إليه، هي حركة الحيرة، المسماة عند الصوفية بالسكر أو الحيرة بين حالي الهجر والطرد، لقول البسطامي:«وأئمة الصوفية لا يحجبهم شيء من هذه الأشياء فرأيتهم حيارى سكارى » [٢٨٧].

❖الحركة الثالثة:

هي حركة الوصل أو الاتحاد، أو الالتحام وهي:«النشأة الأخرى لرسل سوَّت جناح اللطائف وطارت في جو المعارف، مئة رفرف تدعى بالملأ الأعلى الأسرف (معاينة علوم الغيوب)، حتى يأتي على آخرها ويعرف باطنها من ظاهرها فينادى إلى قاب قوسين، حيث يزول الكيف والأين وتتضح الأسرار لذي عينين »[٢٨٨]. أي حيث يتحول القلم إلى قوس، يصل روح السالك بروح عين القطب، اتحاد أرواح، إذ قد أدرك في عين الجمع، في المركز معنى: خلقكم من نفس واحدة، ونفخت فيه من روحي (إلهيَّة)، فالأجسام من جسم واحد طينيَّة، لذا، تخلّى عنه بلا رجعة، فصار روحاً، و«الأرواح من روح واحدة»[٢٨٩]؛ فلا ثم إلاّ روح واحدة عند الله.

هناك يظهر له قاب قوسين، يناديه فيدخل فيه، بحركة انزلاقية من القوس الأول إلى القوس الثاني، ليجد نفسه بين قوسين نقطة مركز وسط باب القوسين معاً، فيدرك أنه كان في طيرانه بين القطب الأول والقطب الثاني،الأول من الذوات كان منه العلم (النبوة)، والثاني في الروح ومنه العمل(الولاية)، وإذا بالقوسين يتحولان إلى دائرتين ملتحمتين التحام أجسام والتحام أرواح، الظاهر والباطن، الأول والآخر، عالم الغيب والشهادة أو النبوة والولاية.

هذا الخط القوسي هو«الوتر»، أي «الخط المستقيم الذي يصل بين طرفي الخط المقوس»[٢٩٠]، فالخط المقوس الأول هو الذي كان يطير فيه السالك الصوفي ليس من مادة سميكة بل أثيرية، أما القوس الثاني فهو قوس الوصل بالقلب، يصل العقل - الروح العاملة للسالك بالقلب، ليجد نفسه في قلب عين القطب الرحماني (حركة وصل العقل بالقلب بالروح العاقلة في قلب الرحم - الحوض الرحماني المقابل لرحم الأم)، وصل ظاهر وباطن في وجه واحد بلا قفا.

❖الحــركة الأخـيــرة:

هي حركة ربط ووصل لا تخلو من سكون وفصل في المركز، أي مركز القطب الأخير الناتج من التحام القوسين، ليشكلان دائرة، والمركز الثاني هو مركز عين القطب الذي خرج منه السالك طائراً، بدخول الأول في الثاني، والمشار إليه بالعين عند ابن عربي:«إن العالم بمجموعه حدقة عين الله التي لا تنام، والعلويات جفنها الفوقي والسفليات جفنها التحتاني، والنفس الكلية سوادها، والروح الكلي بياضها، والله تعالى نور هذه العين.. ونعني بعين الله تعالى ما يتعين سبحانه وتعالى فيه وهو العالم بمجموعه»[٢٩١]. فهو المركز رأس الخط المتوهّم في قلب قلب العين يصل العالم الحديث (الحوض الرحمي الأم/الدنيا) بـ العالم القديم المحدث (الحوض الرحماني/أرحام الخلق) بالمركز الواحد في عين الأحدية (العالم الأزل الأثيري في قبضة الله في سبوحيَّته، لذا كان الطيران)، «فهو العالم بمجموعه». فهو في عين الحقيقة التي هي «عين الشريعة، الشريعة جسم وروح فجسمها الأحكام (الحِكَم مودعة في الهياكل)[٢٩٢]، وروحها الحقيقية، فما ثم إلا شرع»[٢٩٣]. مما يعني أن الحق واحد في الوجود والإنسان واحد في الكون [٢٩٤] (لذا كان جواب إبن عربي لإبن رشد نعم ولا).

نتيجة هذه الحركيّات، يتبيّن للباحث أن الواصل، (الذي صار صوفياً بعد أن كان متصوفاً)، إنما يصل إلى قلب قلب عين الله، الرحمة المفيضة «(الحقيقة أو حق الحق، ولذا اسمها«الحقيقة»)، فهو يرى بعين الله بـ آلة الإنسان الكامل التام، حين وحّد الجوهر والمادة للكلمة المرسلة في الظاهر: النبوّة /محمد، والولاية/علي بتوحيد الكلمة المرسلة في الباطن بين الكاف والنون: صورة/عيسى، وجوهراً/المهدي في كلمة واحدة كاملة تامة. فهل هذه هي الأقانيم الثلاثة!!! لذا، لا يرى إلا مثاله الإنسان، لأن الله ينظر الإنسان الأنت أنيسه في حضرته أو الواصل في قلب قلب العين. ولذا، قال ابن عربي:«لا يدرك نفسه لأنه في نفسه ويدركها فهو البصر المبصر المبصر»[٢٩٥].

إشارة إلى قلب قلب العين - العقل العين المبصرة + العين البصيرة = العين العاقلة، الجامعة أو الواحدة: بصر البصيرة المبصرة، وكذا العقل: العقل المدرَك + العقل اللامدرَك = العقل الواحد الأول، في حضرة الله، فهو في عين الله يرى ذات الله، فكانت هذه الكلمة هي حدود الله وهي وجه الله وهي ذاته.

فحركة السالك كلها بين حركة وسكون،«فكما يكون مع الحركة البركة الكونية فكذلك مع السكون البركة الإلهية»[٢٩٦]، فلا ثم إلا حركة فعل - الولاية الصوفية في أرض الفعل، أو القدرة

والعلم الإلهي للمشيئة والإرادة الإلهية - كن فيكون، بالهوى المتبادَل من موقع الروح للأمر - روح الله أو الفعل الإلهي - الرحمة، هناك يُعرّف الولي «بحسب موقعه منها ومرتبته»[٢٩٧]. فلا عجب أن الرحمة أو الفعل باليونانية و Rehma وترجمته الحرفية الكلمة، ويقصد به الفعل verbe[٢٩٨]؛ أو Verbut، أي غاية الهدف، أو غاية المراد من الكلمة.

النـــاس:

هو المجتمع، مجتمع مصغر - عائلة: أم، أب وابن (أو أبناء)، ومجتمع (أكبر) كبير، عبارة عن مجموعة العائلات - القوميات، المحيطة بالفرد في المكان الذي يحويها.

« والفرد والمجتمع قطبان متداخلان متكاملان - حدود الفرد الخاصة.. لا تقوم إلا بما هو مشترك، وبما هو ثقافي، وبما يجعل الفرد جزءاً من الجماعة. فحدود الفردية نفسها هي حدود العام والمشترك والاجتماعي والثقافي»[٢٩٩]«تربطهما الثقافة»[٤٠٠] -«وهي مجموع العلاقات بين الفرد والجماعة»[٤٠١].

وللفرد دائماً هويتان، هوية يدركها في صورة مرآة نفسه في «الأنا» وأخرى في عين الفرد الآخر المخاطب منه بـ«أنت». الأولى ذاتية والثانية موضوعية ومجموعهما معاً الهوية للإنسان الفرد«هو» في كل زمان ومكان المستفهم عنه من الأنا والأنت بمن«هو»؟

يقول ابن عربي: أنا حيث ما كانت مربوطة بـ«أنت »، و«أنت» وقتاً مع الـ«أنا»، وهو أنت ووقت مع نفسك و«هو» «هو» [٤٠٢] يعني: أنا مربوطة بعلاقة جدلية مع أنت، هي العلاقة الاجتماعية، وأنت تشير إلى زمن المصاحبة -مع- المعية الرابطة مع الأنا في زمن الآن - أي الزمن - «هنا» (الزمان والمكان)، الناجزة وهو أنت. أي أن المخاطِب هو مرآة المخاطَب وهو الزمان (الوقت) المصاحب (مع) والرابط الاجتماعي الثقافي من تبادل الخطاب والمعرفة بينهما في المرآة (ك) المضافة إلى النفس - كليهما؛ والمشيرة إلى الهوية لِ أنا والـ أنت في المرآة المضافة إليهما (هو).

إن ضمير المتكلم (أنا)، إنما يخص الشخص الأول (1 er person بالإغريقية)[٤٠٣]، أو الشخص المتقدّم وجوداً (parsupa qadmaya بالسريانية) وعلى هذا يكون «أنا» هو الـ«لا » أناً لنقصه، لأنه الشخص الثاني المنثني في مدد صلب الشخص الأول (الإنسان الكبير - الكامل)، وهو الضمير المخاطب (أنت) من الضمير الأول (هو) في محل الأنا الكبير.

أما الضمير«هو» فهو الشخص الثالث (*telitaya بالسريانية)، الغائب في ضمير الأول (الأنا الكبير)، والثاني (أنا الصغير، الناقص)، عند خطاب كل منهما للآخر، كما في: قال لي: أي قال هو لـ أنا، وفي قول هو لـ أنا إنما يخاطب أنا بـ أنت.

إن هذه الضمائر:«أنا، هو وأنت»، هي الزمن التي تعني التخوم أو الحدود (*metahma بالسريانية)، وهي المكان - الأثر (*détra بالسريانية)، أو الأثر والأثر منه الإثراء علّة التكاثر والتوليد للضمائر الحاضرة في الخطاب للواحد (الإنسان)، مع وجود الغائب ضميراً في الوجدان، في الإنسان الكامل، المقصود من فعل الخلق، فكانت الضمائر كلها مختصرة في ثلاثة: أنا، هو و أنت، والثلاثة مختصرة في «أنت» أضمرت الأنا الأول والهو الغائب يحضران في الأنت في الحضرة الربوبية؛ فما ثمّ إلاّ أنت.

النــــاس في النص الصوفي:

نـاس الزمكـان الأول:

داخل العزلة، يتواجد الزاهد - المتصوف بحضور الله الوجداني بالذكر والورد والصلاة[٤٠٤]، حتى حضور المؤيد الـ «هو» ﴿**إن كل نفس لما عليها حافظ**﴾[٤٠٥]، في سكينة الثبات والتحقيق[٤٠٦] ﴿**فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها**﴾[٤٠٧]. هذا المؤيِّد هو نفسه السائق في الزمكان الثاني وهو نفسه الشهيد في كل حوض رحمي، أي أنه هنا في الزمكان الأول، يسمى شهيداً لأنه يُشهد الزاهد - المتصوف العلوم الكاملة لنشأته، خلقه، وبالتالي خلق الكون، وفي نفس الوقت يَشهد على ثبات المتصوف وذهاب ماديته، فيكون له مؤيِّداً سائقاً له في الزمكان الثاني؛ كما أنه ناسه في الزمكان الثاني.

نـاس الزمـكان الثـاني:

داخل الممر - التونال، أو المد الذري في الصلب، يكون مسار الزاهد (التابع) المتصوف - المني، مسوقاً من المؤيِّد (المتبوع)، نور السراج الذي أمامه.

نـاس الزمـكان الثـالث:

الزاهد المتصوف.«نقطة المني»، يتعارف على ناس الحوض الرحماني وهم الآباء: الرسل والأنبياء، وعلى جامعهم (محمد (ﷺ))؛ أما في نقطة المركز فهويّته:«هو» «هو»حين يواجه الـ ك أو المرآة.

لقول ابن عربي: «(ك)، حقيقتك أمام المخاطب (أي هويتك كما تبين في شرح المقولة السابقة)، وكما أنت بـ ك (أي كما أنت متعلقة (بـ) بالـ (ك) المرآة)، وبالمخاطب، وكما أنت بعالمك والأسماء (كما أنت متعلق (بـ) بعالم «ك» والأسماء المحيطة بـ «ك» من مشاهدة «ك» لها).

و (ك) نفسك المطلوبة في المشاهدة، وكن جماعة حقائقك الدنيا والقصوى (أي: «كن»، هي مجتمع الحقائق السفلية - الدنيا المقابلة للحوض الرحماني أو عالم الأنفس، والقصوى - الأخرى المقابلة للحضرة الإلهية أو مقام الولاية: أي عالم الآفاق العلوية)، كل ذلك بالحضرة (إشارة أن العالمين متعلقان بحضرة الأنا - حضوره من جهة، وبالحضرة الإلهية «أنا الله لا إله إلا أنا» من جهة أخرى). فإن غبت عنها (أي إن غبت عن حقائق الدنيا القصوى كن)، قام«ها وهما وهم وهن وهو»[٤٠٨]. أي إن غبت عن الحضرة الإلهية كواصل أو جسر بين حقائق الدنيا والقصوى الـ«ك» والـ«ن» في كن تجمعهما في هويتك القائمة، قامت الضمائر الفردية للهوية الجامعة «هو» متفرقة بأشخاصها ها وهم... قام دورك كجسر يربط الضمائر الغيبية كلها في «هو» الجامع - «الإنسان العام العالمي». بمعنى أن يجد اتزانه وانسجامه الروحي داخل - في - المرآة، صورته في الآخر. هذه الـ«ك» هي حدود العقل المدرَك - الواعي، الظاهر. لذلك يخرج الواصل (المتصوف) إليها منها ليحرر العقل من قيود المادية بأن يجعله «روحاً تطير في هواء الأزلية متجهاً نحو القلب»[٤٠٩]، التي حققت الأنا في الأنت بجدلية الثقافة، وبتحررها من قيد الأنا في الأنت، تحصّل

العقل المنفتح بحيوية الثقافة الواحدة الإنسانية العالمية - في الآخر«هو»، الخيط المنساب من رأس الخيط الواحد الجامع آدم - المركز: قبضة الطين الواحدة لكل البشر، من أجل المستقبل الحاضر أبداً في عقل الإنسان - العقل المفتوح، الوجدان. فيتعرف على المرآة، وهي هوية نفس الزاهد المتصوف، المشيرة إلى خدعة الوصول إلى البغية، وبأنها حجاب الهو، فالـ«هو» مدرَك هنا وغير مشهود، والحجاب هو المرآة التي دلت على مادية لباس التقوى الذي لبسه آدم.

ناس الزمكان الرابع:

يبدو الزاهد المتصوف طائراً، يشهد سكان الحوض الأفراد المستنسلة من مراكز رؤوس الخيوط الدائرية المشكِّلة لـ هو ولحركيته ومكانه وزمانه: الـ ها وهما وهم والـ هن والـ هو، وذلك في عودته إلى باب الحوض في وسط طريقه / الممر القوسي، ثم يرى الأنت نقطة المركز / عين القطب (محمد)، عندما يصل إلى أول باب الحوض الرحماني عائداً إليه. ثم يرى الـ هو في مركز القطب عند الباب المقصود في طيرانه إليه - باب دخوله إلى ما وراء عين القطب الأحمدي. وهو في رحلته الطيرانية هنا لا يزال مؤيَّداً من السائق والشهيد معاً لوجود فعلهما في فعله المروري والشهودي لناس الزمكان والعلوم.

أما ناس المقلب الآخر، في القلب (المقلب، لأن أبا هريرة قال:«آمنت بمحرِّك القلوب»، قال أبو العباس: «المحرِّك السنة تؤيده، أي:يا مقلِّب القلوب»[410]. ذلك لأن العقل العاقل للحقيقة الكاملة - عينها - هو العقل المقابل، المواجه لله حضوراً حين أقبل إليه عز وجل بأمر أقبل. والعقل الآن فينا ليس مقبلاً، بل مدبراً، فهو المظهر لنا وليس لله (حضرة الله)، وكلمة يا مقلب القلوب دعاء عارف للسر، يرجو هذه المنزلة والبغية)، فهم أرواح في روح واحدة - روح الله: نفخت فيه من روحي، باسم واقع[411]. ناس هذا الزمكان هم الأبدال، أولياء الله الصالحون وأولو العزم والقدرة[412].

إن العملية الربطية لعين العقل وعين القلب في وجه واحد بلا قفا، تؤكد درجة معرفة العالم الحكيم (الرابط - الماسك)، بكشف مفهوم الولاية عبر مماثلتها بالتقنية العملية للعين: دخول أشعة الجسم المنظور وارتطام هذه الأشعة بالعدسة البلورية (المرآة)، التي تعكس الصورة في خلف العين على الطبقة الزجاجية المغلِّفة لعضل في حد المنطقة الصفراء Macula، والتي تلعب دوراً بالألوان لتنقل هذه الصوره إلى القوى الباصرة في الدماغ عبر الجهاز العصبي، نتيجة تفاعل كبير على الحقل الكهرومغناطيسي والتفاعلات الكيماوية؛ مما ينتج عنها أبعاداً فيزيائية متعددة النتائج في سبيل نقل الصورة معتدلة. (أنظر الصورة رقم١).

هذا المفهوم التقني للعين لم يكن معروفاً من الناس في عهد المتصوفين وكان سراً لا ينطقون به لقدسية الفعل في عين النبوة - الولاية، الناتجة من ربط عين العقل بعين القلب. ولكنه الآن غير مفاجئ، فقد تأهل السالك لهذه الرتبة المعرفية العليا، حين شهد بنائية أعضائه (اللبنات) ثم شهد بنائية كل لبنة (عضو) منها وصولاً إلى كونه ذرة واحدة متكثرة بتكثر أبعاد موادها المكونة لها، إلى أن سار السالك (الذرة) في المدد الصلبي للكون، بقوة المادة المضادة المرتحلة باتجاه

المستقبل والمادة المألوفة العائدة إلى الماضي اللتين انفصلتا عن بعضهما لانعكاس مسارهما وانقلاب قلوبهما كذرات معكوسة (الأكوان المعكوسة والمادة المضادة[٤١٣]) مما يعني أن العودة«بالزمن إلى الوراء متحولة إلى مادة مضادة، للمادة العائدة إلى المستقبل»[٤١٤]، ليصل السالك إلى فوهة الممر، حيث الكون - الجسم، الذي ينوس في الفضاء جيئة وذهاباً في الفضاء (زمكان المنطقة فوهة الممر)، عبر الزمان بمقدوره توليد نسخ كثيرة لذاته.. مما يفضي إلى عدد غير متناه من النسخ التي تجتمع في لحظة الحاضر»[٤١٥].

ومما يعني أن الإلكترونات في جسم (أنا) وجسم (هو) واحد في الواقع الكترون واحد. أما الفارق بين كل من الـ«أنا» و (الأنا) = (الـ هو) أن إلكترونات جسم الأنا الكبير الولي، الصوفي، العارف - قد تكون أقدم من إلكترونات جسم (أنا) الصغير - الإنسان الهامشي، العادي - بآلاف ملايين السنين.. والذي تفسر مبدأ هاماً من مبادئ الكيمياء، ألا وهو تماثل الإلكترونات = كون مصنوع من وتر واحد[٤١٦]. إن لنظريتي:«التوحيد الكبرى» و«الوتر الفائق» في الفيزياء الكثير بشأن الأكوان الموازية الشبيهة بكوننا (الصورة المعتدلة -«أنا») والأكوان المرآوية[٤١٧] (الصورة المماثلة - هو). وبتوحيد الكل في الصورة المعتدلة«أنت»تكون الرحلة نحو المستقبل.

هذا ما يؤكده العالم الحكيم - الصوفي في مسار رحلته حين وصوله إلى الحوض الرحماني (هو) ◎ إنما هو في فوهة الثقب الأسود وهي انخفاضات أشبه بالبوق متحدين مع بعضهما في المتصل المكاني الزماني، كأنهما معابر بين أكوان متباينة[٤١٨] ولكنه، فجأة هناك يجد نفسه في مدارات حول الممر المظلم المخيف المنذر بالموت تحكمه «الجاذبية الفائقة - Supergrav ity»[٤١٩].

في خطوط الدوائر سفن - نفس الآباء أصحاب الإلكترونات القديمة، كل خط منته متعلق برأس الخط الذي يليه وصولاً إلى الدائرة الأخيرة (الكوكب المرآوي)، حيث يجد نفسه (الأنا) حبيسة المرآة (الأنا)، ليقفز منها إلى رأس الخط - المركز، حيث الثقب الأسود ليكتشف أنه نفسه «كقالب ويتحول إلى قرص بالغ الرقة (مرآة) واستناداً إلى مبدأ انخفاض كمية الحركة الزاوية، يكون الثقب الأسود في دوران حول ذاته بسرعات كبيرة» [٤٢٠]، الذي يفسر دورانه حول كل نجم (خط دائرة)، وصيرورته على صفيحة مختلفة من المتصل المكاني الزماني[٤٢١] (الطابق التالي من الدوائر)، وهكذا وصولاً إلى الثقب الأسود /رأس الخط الأجوف. (أنظر الصورة رقم: ٢) هذا الشكل يبرز حركة البؤبؤ عند التقلص والامتداد (هو)، حينها يكتشف القوة الخفية التي فصلت المادة عن المادة المضادة في مساره داخل المدد الصلبي باتجاه الفوهة، إنها نفس القوة اللاصقة لرؤوس الخطوط الدائرية - المادة الغضروفية المزدوجة العمل: «الفصل» طاقة المادة القادمة إلى الأرض، و«الوصل» الطاقة للمادة المضادة العائدة إلى الماضي. إن سبب عدم إفناء الواحد للآخر هي هذه المادة اللاصقة[٤٢٢]، لذا تستحيل مشاهدة - هذه الحركية - فهي أسيرة الأوتار الدبقة على الدوام في رأس الخط الأول لكل الخطوط (عين الجمع)، أو عين التوحيد - الوتر الفائق في أبعاده العشرة!!! (هذا رأي الفيزياء المعاصرة، ولكن اعتقاد الصوفي السالك المتحقق يقول أنه أربعة عشر بعداً، وذلك لأن الفيزياء المعاصرة لم تحسب عمل الوتر المتقلب بين وجهين (وترين صغيرين)، ثم انشطار الواحد منهما ليؤلف وتراً مغلقاً مخلفاً وترين أصغر منه،

ويرتطم الوتران معيدين تشكيل نفسيهما في وترين جديدين، بينما يعود وتر مفتوح تشكيل نفسه خالقاً وترين أحدهما مغلق والآخر مفتوح (واصل وفاصل - راتق وفاتق) ثم وتراً مفتوحاً تتلامس نهايته لتكوين وتر مغلق (أنظر الصورة رقم ٣)، هذه مخططات فاينمان - الحلقات تحدث التباعدات عندما تتشكل الأوتار في الحلقات، هذا المخطط من حلقة واحدة في نظرية الوتر الفائق، تسمح للذي في الحوض الرحماني أن يخرج من الظاهر الكوني إلى الباطن، حيث العالم القديم خارجه، وذلك يفسره سطح موبيوس (أنظر الصورة رقم ٥) المفسر للهندسة الخاصة بمخطط فاينمان ذي الحلقة الوحيدة الخاص باصطدام الأوتار المفتوحة، وقنينة كلاين المفسرة للهندسة الخاصة بمخطط فاينمان ذي الحلقة الوحيدة الخاص باصطدام الأوتار المغلقة[٤٢٣] (أنظر الصورة رقم ٤)، فالسالك قد أدرك موقعه عند خروجه منه بأن رأى أن الثقب - رأس الخط، غير معتم، وبأن الأشعة الخارجة من الفوهة الأخرى للثقب الذي يشبه المزمار قد اعترضه النور الخارج من مركز الفوهة التي يقف فيها السالك، مما أعطى شكل الصليب الذي قسم صفحة الفوهة إلى أربعة أقسام فأظهرت المكعب الجامع لصفحتي فوهتي الثقب الأسود كالبيت الحرام تماماً، السقف، الأرض والجوانب. إلا أن أبعاد السقف والأرض واحدة جعلت من أبعاد الأخرى الظاهرة في صفيحة واحدة ١٤ بعداً على عدد أهل البيت، هي مفسَّرة عند السالك لتجاوزه لها جميعاً بتجاوز الثقب الأسود واختفائه في الأرض - الكون الواحد/الصورة الواحدة المعتدلة، حيث لا يعود يدري السقف من الأرض بلا حدود، في زمان ومكان متصلين صرفاً بدون مادة ولا طاقة حيث كان الله ولا شيء معه. والـ«لا» هذه مبدأ كل شيء - النيَّة ومنها حصلت التقسيمات أو الأبعاد الـ١٤ ومنها كان الظهور الخارجي للوجود.

ولا يزال السؤال يشغل بال الفيزيائيين: كيف يستطيع السالك عبور الثقب الأسود؟ وجوابه في السمكة النهرية التي تسلك في الشلال الهابط صعوداً رغم قوة الدفع والجاذبية نحو الأسفل، ولا تُدرك العلَّة إلا بالتمييز بين السمكة البحرية - الماء المالح، والسمكة النهرية - الماء العذب. وذلك حققه السالك، حين استعمل طاقات عقله العشرة بأبعادها الأربعة في الأجرام (٠٠٠)، ثم وحدها في كون واحد (عين الجمع) وربطه بالكون المماثل الأول - المتوازي بتحطيم الكوكب المرآوي المداري للثقب الأسود وعبوره واختفاء المعبر فيه فصار هو الثقب الأسود، قطب الأقطاب، ولي الله/القديس/الحبر الأعظم.

أما النتيجة العائية من النص الصوفي المستخلصة عبر تقنية الفهم التتابعي بتتبع حركة السالك/الزاهد - الصوفي في زمان ومكان وناس نصه، والتي يشرحها النظر الفيزيائي فهو: «ضرورة الربط الأزلي بين النظرية وبين المعلومات التجريبية، خاصة بالنسبة لنظرية تأخذ على عاتقها توحيد كل القوى» [٤٢٤]؛ فـ«كل ما هو في الآن دفعة هو ما يشيع في الجسم كله، فإن الدفعة إنما تكون معاً، ومعاً إنما تكون في ذي الأجزاء»[٤٢٥].

إن رأي الفيزيائي هو نفسه رأي الصوفي الميتافيزيائي، الرابط للعالمين الآفاق والأنفس، المنهج النظري والمنهج التجريبي، برباط العقل السالك في فضاء العقل الكلي نحو العقل الأول، أي برباط أو ولاية المنهج التأويلي القابض على المعنى الأول، الكلمة - لوغوس، الماسك للوجود، ممرا.

هذا المنهج التأويلي من الصوفي - خليفة الله في أرضه، هو الملك على الكون - الجسم، السماء والأرض (الذي ينقسم به الواحد لا يفسد اتحاده)[٤٢٦]، مكلفاً بحماية هذا الكون ورعايته بإحكام الروابط بين السماء والأرض، فعله فعل الله العزيز الحكيم، حين أسكن الله في قلبه بربط العين الباصرة بعين البصيرة فاعتدلت الصورة/المصطلح، الكلمة الماثلة في الأولى «كن» بشراً سوياً.

هذه الكلمة التي تكونت لتخلق السمع حين سُمعت في الأذن، ثم نُطقت من الحلق على لسان ظاهر الباطن، الصورة الكاملة للمعنى التام، لتخرج إنساناً قائماً على الأرض متحركاً فاعلاً على رجلين (أنظر الصورة: ء١، ء٢، ء٣). وهذا هو المقام الكامل -«الولاية» «كمل في مقام العرفان، شاهد الإسم الذي بيده الختم الإلهي، الذي يختم به على قلوب أصحاب النبوات والرسالات والولاية أن يدخلها كون بعد أن شهدت جمال الحق إلا على وجه الخدمة والأمر ثم يخرج ذلك الكون بسرعة من القلب»[٤٢٧].

لذا قال إبن عربي:« هناك فئتان عاملتان في الغاية، (واحدة) صاحبة تأثير في الوجود (والثانية هي التي)، جمعك الحق به وفرقك (فرق ك)، عنه (عن هو) فقمت في مقام العبودية فهذا مقام الخلافة [٤٢٨].

وقد يكون هذا ما ميز به العارفون أنفسهم عن الصوفيين، هذا إذا كانوا عارفين بالصوفية فعلاً! أو أنهم يريدون أن يميزوا صفة العارف (الشيعي) عن المتصوف (السني). وهذا هو الإيثار، لأن الصوفية هي العرفان، والصوفي خليفة جمع عالم الشهود بزوال الكاف وعالم الغيب بربط الكاف فصار مع الله، والله مع الكل. (سُئل البسطامي ما التصوف؟ فقال: صفة الحق يلبسها العبد[٤٢٩])، فهو الولي الحكيم ﴿إن العزة لله جميعا﴾ لا ربط إشراك ولكن ربط حضور في العالمين «فالرجل الرجل الذي يكون جالساً وتجيؤه الأشياء أو يكون جالساً وتخاطبه الأشياء حيث كان»[٤٣٠]. إن الصوفي هو العارف وهو الولي وهو الرجل الرجل، يلبس صفة الحق لأنه معه «وبه يعلم ويعمل؛ فهو العالم العامل بالله.

يبيِّن الفصل الأخير التالي:

إن النص الصوفي يدعو قارئه أن يتتبع منهجية الصوفي (الكاتب - المتكلم)، أي، الخروج من عالم الظاهر - المصطلح - والدخول في عالم الباطن - الشعار، الرمز - لكي يفهم لغة الإشارات الكونية، التكوينية - لأنها لغة تشكيل الحروف وتوجهاتها[٤٣١] - لغة تكوين «الإنسان قطب الفلك وهو الصمد»[٤٣٢].

لا سيما وأن لغة المصطلح باتت مشوهة منذ نزول آدم، تاركاً النفس الإلهية المهيمنة الفاعلة في المفعول، بـ كن فـ يكون، بنفس تلبَّسها فأشكلت عليه المفهوم، حين تدثر بها فوق شعاره الأول. إنها النفس الأنانية - الإيثار - المتملكة بعصيان الأنا المتألهة مع الله - في معيته. ليصير حياً مع ضدين متصارعين نتيجتهما الموت. لذا، يقول البسطامي:«أخذت مخلاتين، فعلقت إحداهما خلفك (أي خلف «ك» مرآة النفس الحقيقية الموحدة)، وجعلت فيهما ما لنفسك، وعلقت ثانيتهما (أي النفس الثانية، المنثنية على الأولى)، قدامك، وجعلت فيها ما لغيرك»[٤٣٣]. (جعلت فيها الذي

لنير مرآة النفس الأولى المؤولة في الثانية).

صار الإنسان يعيش بين ظاهر قدامه غير مرآة الحق.. النبي، الرسالة الدليل إلى النجاة. فصار محكوماً بـ أنا الشاردة من الحق، تريد الملك مع أن الزمن يسلط سيف الموت على رقبتها كالنطع يصاحبها ينذرها بالعودة إلى الحق ومع ذلك تتمرد بالإيثار.

إن الصوفي يدعو القارئ دعوة صريحة إلى الانسلاخ من ظاهر المصطلح لذا، يقول أبو يزيد: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى نفسي، فإذا «أنا هو»[٤٣٤].

أي أنه عندما انسلخ من المصطلح - الظاهر، أو النفس الأنانية، وجد نفسه الأولى (حيث كان آدم في الجنة من نفس محمد (ﷺ)، وعلى صورة عيسى كما فصل البحث سابقاً)[٤٣٥]، الأحمدية المهدية -القسطاس المستقيم، العقل الكلي أو المدركة النورية التي ظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الأول (محمد(ﷺ))[٤٣٦]، فصار في طريق نشأته الأولى، في طريق الأنبياء يهتدي بأعلامهم - النفوس المتكثرة من النفس الأحمدية، وبذلك يتعرف على صور العلوم، وصولاً إلى مثال صورته الجسمانية (عيسى(ع)). لذا، يدرك أن عيسى لم يصلب وإنما شبه لهم، فلا ثوب ثان له، وإنما الثوب الذي تركه على الأرض - المصطلح - كان عَرَضاً لزوم الحضور. لذا، قال الله عز وجل **﴿إنه لعلم للساعة﴾**[٤٣٧]. والساعة هي حدود الوقت بداية ونهاية[٤٣٨]، وعلم الساعة من علم الروح، لقوله عز وجل فيهما: **﴿يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله﴾**[٤٣٩]، وقوله: **﴿ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي﴾**[٤٤٠]. فالنفس المطمئنة هي المحمدية والصورة هي العيسوية، أما الروح فهي من الأمر المتوهِّم قبل التكوين كوناً - نواة تحمل مواصفات الشجرة - آدم، وهي الذات المهدية ومقامها القلب[٤٤١]، وهذا معنى قوله عز وجل: «ووسعني قلب عبدي المؤمن»[٤٤٢].

قال البسطامي «أنا لا، أنا أنا أنا (سلخ صورة نفسه الدنيوية، فتعرف تراتباً على صور نفسه المتدرجة نزولاً في ترقيه من أنا الصورة، إلى أنا العقل، ثم أنا القلب/الرحمة، الرضا والطاعة)، لأني أنا هو أنا (متعرفاً على عين جمع الكثرة التوالدية للنفس المهدية إلى الله والرسولية الهادية،«مرآة نفسه»[٤٤٣] في صورة إبراهيم أو عيسى أو موسى). وهذا ما اشار إليه أبو يزيد بقوله عن أحد الفقهاء في جواره: «قولوا له، عليك بنفسك،... فإني لا آمن عليك أن تموت يوماً مسلماً. فقضى أن الفقيه مرض، فأوصى أن لا يدفن في مقابر المسلمين - فإنه كان على دين النصارى»[٤٤٤] (كانت مرآة نفسه في صورة عيسى(ع)) - وكان أبو يزيد يقول بعد ذلك:«ما شيء بأهون على أحدكم من تعظيمه لأخيه المسلم وحفظ حرمته (حرمة المسلم هنا، هي حرمة صورته في مرآة نفس النبي أو الرسول المسلم، إذ **﴿أن الدين عند الله الإسلام﴾**[٤٤٥] و**﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾**[٤٤٦]، ولا شيء أضرّ بكم في دينكم من تهاونكم بإخوانكم (إخوانكم في الدين -الإسلام- أهل الكتب السماوية)، في تضييع حرمتهم»[٤٤٧]. أنا «هو هو»[٤٤٨]. لقد قال البسطامي أنا هو هو، بعد معرفته لنفسه وفنائها في حب الذات الإلهية، فجاز لها العبور إليها، لا سيما وقد برئت من كل العناصر المادية، وصفا جوهرها ليناسب دخولها أرض الصفا، القلب، حيث الإنسان «هو» الروح العاقلة النورانية الإلهية هناك مع الله؛ لذلك

عندما سُئل إبن عربي في مشاهد الأسرار القدسية من أنت؟ قال:«العدم الظاهر»[٤٤٩].

هذه هي الكلمات الثلاث المتدرجة نزولا «كن - فـ - يكون»، كلها موحدة في النفس المطمئنة (أنت)، المتوكلة (هو)، المستسلمة والمفوضة أمرها لله. مقامها في عين الجمع، عين التوحيد ومن ورائها الختام.

«فمعارجنا ثلاثة - منه وإليه وفيه»[٤٥٠]، تقنية البصر - على صورة انتقال الكلمة من الباطن إلى الظاهر (أولاً)، ثم ارتدادها بصرياً في العين من الخارج إلى الداخل منعكسة في المرآة مقلوبة، ومن ثم اعتدالها وكمالها، لتتم عملية الرؤية للحقيقة (الـ أنت).

هذه الصور - الكلمات الثلاث * هي برازخ الإنسان المعرفية. أولها «من» - تمثل أنا - يسمى «البداية»، وهو التحقق بالأسماء والصفات. ثانيها«إلى»، ويسمى «التوسط»، وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية، إذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات واطلع على ما شاء من المغيبات. وثالثهما «في» - تمثل هو - ويسمى «الختام»، وهو معرفة التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية، لا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملكوت القدرة، - حتى يصير في فلك الحكمة، فيؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان، فإذا تمكن، حلَّ في المقام المسمى بالختام[٤٥١]. حيث ﴿أنا مهما أشاء يكون، أجعلك مهما تشاء تكون..﴾[٤٥٢].

وهذه المرتبة الأخيرة، هي معرفة الله، المشار إليها بقول البسطامي: «غيب (هو) معروف (أنا)، وشهود (أنا) مفقود (غياب أنا في هو)، وأنا في الغيب محضور وفي الشهود موجود»[٤٥٣] (أنا هو هو)،«صار من أهل الولاية العظمى والدائرة المحيطة الكبرى»[٤٥٤]«يقابل الجوهر بهويته، وهي ذاته»[٤٥٥] - ذات الله،«لأنها مخلوقة من ذات الربوبية»[٤٥٦]. هناك المريد هو المراد (قال البسطامي:«رأيت رب العزة في المنام فقال لي:إيش تريد؟ قلت: أريد أن لا أريد غير ما تريد. قال لي: أنا لك كما كنت لي»)[٤٥٧]. وهذا هو مقام الولاية، الواصل إليه «ولي أمر الله» بالمعية روحاً: ﴿أنا حي لا أموت، أجعلك حياً لا تموت﴾[٤٥٨]، و أنا مع عبدي، ما ذكرني، ذكر اسمي الذي هو اسمه (لذا كانت نون الوقاية من شبهة الاتحاد) ولذا قال البسطامي:«ثم ذكرته بذكره حتى ذكرني بذكري، وتحركت بي (بذاتي) شفتاه»[٤٥٩]، ولذا قال ابن عربي: «معلوم العلم الوجود ومرئي الرؤية الذات»[٤٦٠]. فقد: كان الله ولا شيء معه، وهو الآن لا يزال كما كان - مع الإنسان الـ لا شيء مع«هو»- الإنسان - في العالم القديم - النية - ودليل المعية زمن كان الدال على وجود الإنسان بالمعية.

فصار«أنا حيث ما كانت مربوطة بأنت»[٤٦١]، أقام قيامته ثلاثاً، فصار «أنت أنت أنت» حاضراً في العوالم الثلاثة مشهوداً في نفس الزمن والمكان، صار أداة ربط بين العالمين يربط عين النبوة (عين الجمع الرحماني)، بعين الولاية. فهل هذه هي الوسيلة التي يتمناها من المسلمين الرسول، والتي لن تكون إلا لواحد؟ والواحد هو واحد الكل - كل الأنبياء والرسل وجامعهم في عين التوحيد، و«الوسيلة هي الوصل»[٤٦٢]. وعلى هذا فالمراد من المؤمن توحيد كل الأديان وصون حرمتها، توحيد عين النبوة بعين الولاية، أي توحيد الوجود، حينها يتم الأمر، فقد صار الإنسان في الحضرة الإلهية التي لم يخرج منها أصلاً، ولكنه خرج من نور العقل الأول إلى نور المعاش، يفصل بينهما

الوهم؛ فبسببه «لا تدركه الأبصار ومنه الحجب»[٤٦٣].

فالنص الصوفي إذن، هو دعوة مباشرة، لكل من يريد الله والإرادة هي الهمة، أعز شيء وضعه الله في الإنسان،«لتشتغل به فتحيا في ذات الله وتموت نفسها الأنانية»[٤٦٤]، بالارتحال إليه،«إذا عم الفساد البر والبحر)إشارة إلى اختلاف الأضداد - الجوهر والمادة، الظاهر والباطن)، فارحل عن الأرض (الظاهر المادة، المصطلح، الجسد)، واجعل همتك سماوية (اشتنال إرادتك بذكر الله وإطاعته)، علوية (ترتقي نحو الغاية، القلب، المعنى، الجوهر)، مخافة الهلاك»[٤٦٥]. الهلاك هنا هو موت العقل، الجهل، عجزه عن معرفة الحقيقة، معرفة ما كلف به.

إلا أن هذا النص يطلب الفهم لا التفسير، والفهم لا يكون إلا بالهمة أو القدرة الدافعة للإرادة أو النفس بالبحث عن المعرفة - الحقيقة - التي بليت ببلاء المصطلح المصنوع بيد الأنا الأنانية - الإيثار- التي فرقت العقل/ الدين والعالم ووقفت حاجزاً بين الله والإنسان (أنيس الله)، فلم يعد معه بل مع غيره.

لذا، قال البسطامي عند سؤاله: كيف عرفت الله؟ فقال:«لو عرفت لما كنت تسألني عنه. ومن لم يعرف الله فلا يعرف قول العارف. ومن عرف الله يستغني عن السؤال »[٤٦٦].

هذه الدعوة الصريحة، مفادها ترك الظاهر في ظل الوهم، بعد إحراق وثائقه التاريخية، والاحتفاظ بالنصوص السماوية، صافية. والدخول إلى عالم الخيال - الرمزأو السحر الأحمر[٤٦٧]، وهو صراط الشيطان، حيث ينقلب النور ناراً.. فإذا أخذ الله بيده، أخرجه بلطيفة ما ايده[٤٦٨] (سائق وشهيد)، جاز منه إلى المعراج الثاني فوجد الله عنده. فعلم حينئذ مأوى الحق (كهف/غار ثور)، وما به تميز في مقعد الصدق، أي صادق وصديق يجتمع (هو)، ما كان بين الرسول محمد (ﷺ) والصديق أبي بكر، إذ قال له لا تخف إن الله معنا، فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم يرها الذين في الخارج - المصطلح - وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا [٤٦٩]؛ وإن أهمل في تلك الدار..«نفخ ناره على ثياب طبائعه فأهلكها.. فلا يهتدي بعدها»[٤٧٠].

تفادياً لهذا الخطر كان الحذر من صريح العبارة، لأن العقل كان محكوماً بأسوار الأنا الملكية التي جعلته دونها، وحجرت عليه بين حدي الـ يجوز والـ لا يجوز. وسحبت من تحته بساط الزمان، سلطانه على عقله. فكان الكلام بالرمز والإبطان لمن دخل أول الزمكان لا ثانيه.

قال أبو يزيد البسطامي «بالكسب (العقلي الظاهري، بالقياس، لأن القياس في الخارج عرضي قابل للتغيير)، لا تحصل القربى، فالعبد الجوهري (صاحب النفس الصافية المتطهرة من المسلّمات الخارجية، المطمئنة الراضية في عين ولاية الكلمة، أو المعنى)، من يمشي فتغور رجلاه في كنز»[٤٧١].

فالكنز، تحت قدمي الإنسان، موضع رجليه، أي قيوميته العقلية وهمته النفسية. أشار إليها باولوكويللو[٤٧٢]، في روايته الخيميائي. لذا، لا بد من الارتحال بحثاً عن الكنز وإلا بقي الإنسان في وهم الحلم، يشيخ وهو صفر اليدين، فلا يورث من في الأرض إلا الجهل والفقر. وإن حصل له

المراد، تجده قد عاد إلى وطنه رابطاً الغرب بالشرق، في وجه واحد، فالعالم كله هو، وهو كل العالم.

إن النص الصوفي واحد في كل زمان ومكان، كما أنه واحد في كل الأديان (إن شاء المسلم أو المسيحي أو التاوي أو أبى)، الحقيقة واحدة تدل عليها النصوص السماوية والصوفية، الداعية إلى وحدة الوجود، أو الإشراقية، أو الحلولية (كما عند الحلاج)، كثرت المسميات (المصطلحات) في الخارج، والمسمّى في الباطن واحد، والرؤية من الباطن إنما هي بعين الله - الرحمة، التواصل. أما الرؤية من الخارج، فهي من عين الإنسان المتملك، يمقت فيظلم ويقتل[٤٧٣] **﴿قتل الإنسان ما أكفره﴾**[٤٧٤].

فالرمز والمصطلح ضدان:

ذاك ينهى ما به يأمر ذا	تاركاً ذاك الـذي ذا أخـذا
فهما ضدان فيما حكمـا	هكذا شاد صراعاً، مجرماً[٤٧٥]

فإذا ما اختلفا كان الممات، وفي موته العودة إلى الوطن[٤٧٦]، فليقم المرء قيامته قبل أن تقوم ليحيا أنيساً لله إلى الأبد، فيستحق اسم «الإنسان» لتفعيل الفعل الأنسي الواحد بينهما بحركية الطاعة - الطواعية، الغضروفيَّة - أفضل من لقبه في الخارج في ظل المصطلح، الذي لا يدل إلا على لبسه القميصين، وعلى هذا قد يكون الصلب وارداً بالنسبة لقميص آدم الظاهري، لأنه عرضي وليس من جوهره التكويني. فهو صاحب الشعار، وما خلع إلا الدثار الذي ليس له، وعلى هذا، فالتسمية الصوفية، لا يمكن أن تكون من شأن اللبسة[٤٧٧] ولا النبتة[٤٧٨] المأكولة، ولا زوايا المساجد[٤٧٩]، وإنما هي إشارة إلى مجموع علومهم في الترقي درجوها في المعارج،«من ذي المعارج» سبحانه، كلها تفيد معنى الصوفية، حسب تتبع البحث لحركة الصوفي في زمكان نصه (أقواله - شطحاته، رسائله المكتوبة)[٤٨٠]. مما يؤكد حركية توجهات الحروف في تكوين الكلمة، والعلوم. ومما يؤكد أن هذه التوجهات، هي إشارات للحال والمنازل والمقامات، وأنها لا زالت في خدمة المعنى، وبما أنها تختزل منها ما يفسد، حسب المقام والترقي، خاصة في مقامات التمكين - القطب - فهذا دليل على أن العقل في ترق دائم ومستمر نحو النموذج الأول. فحق «الكشف» في زمن التواصل الفكري الحضاري العالمي، بوجود الإنترنت والفضائيات التلفزيونية - وحدة العين البصرية، وحدة العقل - فكانت الرسالة من هذا البحث كشفية للمنهج الجديد الذي يدعو إليه الصوفي لفهم النص الديني الصوفي، القرآني والإنجيلي. المنهج الذي طبق في هذا البحث هو نفسه عنوانه «التحولات البنائية بين الرمز والمصطلح بتتبع حركية الصوفي في زمان ومكان النص وناسه».

ليتبيَّن أخيراً:

إن جوهر الإثارة في النص الصوفي هو نفسه في نصوص صوفية الشرق والغرب. إنه جوهر النص الكلمة الكامنة بين الـ«ك» والـ«ن» - في باطن«كن» - حيث المعنى أو الغاية أو الكنز،«كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف»[٤٨١].

إنه جوهر الثورة على العقل المدبر من عند الله (الحق) نحو المادية (أبويه: الأم - الرمز، والأب - المصطلح)، إليه أشار ابن عربي بقوله: «كذلك للإنسان نسبتان وله في العالم منصبان فأشرف نسبه وأعلى منصبه أن ينتسب للحق لا لوالديه وأن يُقيم سرّه أبدا»[٤٨٢].

إنه جوهر الدعوة إلى سماع النداء (الجرس، الخطاب)، المسموع من الصوفي **﴿إنا سمعنا منادياً للإيمان﴾**. والذي غار في باطن تفاسير تفاسير... التفاسير للكلمة والإيثار التي منعت العقل المدبر من سماع الكلمة (الخطاب - النداء). بينما بقي العقل المقبل اللاّمدرك من قبلنا يحمل الكلمة ناظراً إلى الحق وفي معيّته.

إنه جوهر الثورة على الظاهر/المصطلح بتتبّع الأسباب إليه أشار ابن عربي في رسالته للشيخ الرازي بقوله: أخبرني من أثق به من إخوانك.. أنه رآك وقد بكيت يوماً فسألك هو ومن حضر عن بكائك قلت: مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبيَّن لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي. ولعلّ الذي لاح يكون مثل الأول.. ومحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح ولا سيما في معرفة الله، ومن المحال أن يعرف ماهيّته بطريق النظر. فما بالك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرَّعها رسول الله (ﷺ)، فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: **﴿عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنّا علماً﴾**[٤٨٣]+[٤٨٤].

إنه جوهر الدعوة إلى الزهد بالظاهر/المادة، الدنيا - النفس. إليه أشار المفهوم الصوفي عند ابن عربي، والبسطامي في أقواله: «رأيت رب العزة في المنام.. فقال لي: اترك نفسك وتعال»[٤٨٥]، وقال: «نفسك دابتك فلا تدعها في الطريق إلى ميتها تبقى في الطريق»[٤٨٦]، وقال: «كن فارس القلب، راجل النفس»[٤٨٧]، و«إنه معروف عند مخالفة الهوى محبوب عند بغض النفس»[٤٨٨]، وقال: «غب عن الطريق (الرسوم - المظاهر العقلية)، تصل إلى الله»[٤٨٩].

إنه جوهر التعريف إلى «أل التعريف»[٤٩٠]، الهوية - صدور الكون منه بـ«كن»[٤٩١] - التي لا تقبل الشراكة «فالحق واحد في الوجود والإنسان واحد في الكون»[٤٩٢]، «فليس للطيفة راحة إلا في وجود الجسم لأنها ملك»[٤٩٣]، «وحملة العرش مع الملك يطلب الإنسان، فإن لها فيه سراً لا يعلمه كل إنسان»[٤٩٤]، «فالحِكَم مودعة في الهياكل»[٤٩٥]. لذا، كان الخطاب من ابن عربي يباشر به الباحث عن معنى الكلمة بقوله: «قوائم سريرتك يطلبون فيك أيها المريد علم أصل الأشياء فعرّفهم تحمد ذلك»[٤٩٦]. أي إعمل بتقنية: فأتبع سبباً، ثم اتبع سبباً.

إنه جوهر الدعوة إلى سماع الكلمة - الخطاب المباشر إلى الإنسان، لأنه «قطب الفلك وهو العمد، ألا تراه إذا انتقل من الدنيا خربت»[٤٩٧]، فالخطاب كان منذ البدء لابن آدم، لقول الرسول (ﷺ): «أنا سيِّد ولد آدم ولا فخر، فاستقبل التشريف الشريف»[٤٩٨]؛ فلا زال الخطاب قائماً.

والهياكل هي الحروف - الأنبياء والرسل - المشكّلة للكلمة الواحدة (الإنسان) وعِلل ومعلولات بنائها، لقول الله عزّ وجل: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾**[٤٩٩]، «فما رمز نبي شيئاً قط لأنه بُعث للبيان»[٥٠٠].

إنه جوهر التبليغ بالرمز، و«الرمز ليس من شأن الأمر، فإنه يقابل البيان وأصحاب الرموز رمزوا لأمرين، لتوقّع الضرر أو لعدم الاحترام.. الرمز كناية أكثّتها حالة ضرورية»[٥٠١]، إليه أشار ابن عربي بقوله: «إذا حضر الرقيب والحبيب فخاطب الرقيب بلسان الحبيب يسمعك الحبيب وتفهم لسانه فتأمن غوائل الرقباء»[٥٠٢] فالرمز هو الصف الأول «إمام متبوع فالزمه»[٥٠٣]، والصف الأول هنا هو وحدة الأديان (وحدة الوجود)، الإسلام، وحدة الهياكل في الكلمة العليا - الإسلام. وحدة الرسائل في الرسالة المحمّدية ووحدة المناهج في المنهج التكاملي - الإسلام.

إنه جوهر الدعوة إلى الخروج من الـ«ك»-«الشرك وسبب قوة سلطانه الحجاب»[٥٠٤] - المرآة المحاكية للنبي الرأي. فبعد أن كان السالك متتبعاً للصف الأول في مقام «كأنه هو»- كأنه المخاطب من الله، بتتبعه النبي يصدقه بالغيب كأنه يرى المخاطِب (الحق)، وجب عليه الخروج من حدود الصورة - المرآة/«ك» ليكون مقبلاً على المخاطِب (الحق) في حضرته (معه)، لذا كان التحذير من ابن عربي: فلا تجعل بينك (بين «ك») وبينه (بين هو) حجاب لأن «ك» حقيقتك أمام المخاطَب.. و«ك» نفسك المطلوبة في المشاهدة (أي: أنك حبيس النفس المخاطَبة مباشرة من الله، لأنها مرآتك التي تحاكيها)، و«كن» جماعة حقائقك الدنيا (ك) والقصوى (ن)، «كل ذلك بالحضرة»[٥٠٥]؛ ولذا قال الإمام علي(ع): «رأى قلبي ربي» «إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى وبارتفاع الحجاب بينه وبين ربه تجلّى صورة الملك والملكوت في قلبه... لأن السماوات والأرض عبارة عن عالم الملك والشهادة، أما عالم الملكوت وهي الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار المخصوصة بإدراك البصائر فلا نهاية لها. وعالم الملكوت تسمّى بالحضرة الربوبية.. محيطة بكل الأشياء»[٥٠٦].

فالولي هو المخاطَب من الله مباشرة بلا آلة، وبلا واسطة وبلا مرآة و«الولي إذا كان وارثاً لمحمد (ﷺ) أنشئ له من علمه رفرفاً وبراقاً يستوي عليه في الدار الآخرة»[٥٠٧]، لأنه «لم يدع حجاباً إلا وخرقه ولا ستراً إلا ومزّقه ولا عيناً إلا أذهبه ومحقه»[٥٠٨]، عائداً إلى مرجعه المصدري في عين قلب النية، أو الولاية. لقول ابن عربي: «فارجع إلى عدمك فإنه وصف قدمك فإن الله راض عنك فيه»[٥٠٩] «فمن أطاع الحق ومات فإنه لم يمت»[٥١٠]. ومن صحّ له الارتباط «بهو»- بعين عين التوحيد والجمع (العين الأحمدية)، أو بأم الكتاب، فقد خرج من العين المحمدية الجامعة لكل خطوط الأنبياء والرسل في حلقته (فوهة الممر)، الحابسة للسالك في مرآته، من مقام النفس المطمئنة في مرآة الرسول محمد(ﷺ) وعباد الله (الرسل والأنبياء). فيه إلى مقام الحضرة الإلهية بالمعية الوسيلية الأحمدية: عين عين النبوة، أو ولاية النبوة برباط الـ باء. لذا قال عزّ وجل: ﴿يا أيتها النفس المطمئنّة ارجعي إلى ربك راضية مرضيّة فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾[٥١١].

فمن صحّ له هذا الارتباط (بالباء، ب)، فإنه ينشر البساط ويسير بين انقباض وانبساط[٥١٢] (صار غضروفاً، علّة الحركية الحيوية بين الفصل والوصل، علّة الحياة - مزلاج باب الهوية إلى الحضرة الإلهية)، فالانبساط هو المد الجغرافي للباء (حدودها)، والإنقباض هو الجسر الجغرافي للباء في النقطة تحت الباء (.).

أي أنه في مقامه هنا يشهد مد المكان في عالم الأمر «كن» فعلاً لجواب الأمر - الطلب «يكون»،

بعد أن شهد منتهى الزمان في حدود الـ«ك» - المرآة، التي تشكّلت فيها الصورة، وها هو يشهد الآن علّة المرآة (الزمان والمكان)، قبل امتداد الزمن (في النشأة الأولى - بداية الظهور، عملية الخلق. أي قبل امتداد الزمن من النقطة النواة أو الذرة (. ◄— |)، (، يشهد المكان (|__| —◄ ——) يوحد الزمان المتقلب بين وعاء البساط |—ب—| ن، وبين نزوله مفيضاً ب، هناك في قلب النون عندما يصل الغاية.« وغاية العبارة عنها أن يقال وقالت وقال وانعدم المقام والحال»[٥١٣]. لتمازجهما والتحامهما واتحادهما، «فلقد اتحد السؤال (كن) والجواب (يكون) وزال المكتوب والكتاب (الظهور العيني - الجسم)، وكان المجيب هو المجاب (المريد هو المراد)... حتى يجد في غيبات لباب سر أسرار روح معنى قلب النفس.. فهو اليوم يُنادى ويُنادي ويُسرى ويسري إليه ويتوكل ويُتوكل عليه ووهب له كل حضرة تحت علمه يخترقها السالكون إلى اسمه»[٥١٤]. حيث صار هو اللوح المحفوظ. قيل للبسطامي:«إن في اللوح كل شيء؟ قال: أنا اللوح المحفوظ كلّه»[٥١٥].، فبالله يتقدّم وبنفسه يتأخر[٥١٦]. إشارة إلى الفرق بين حركتي النبوة والولاية، حيث يتأخر بالمد والانبساط ويتقدّم بالحسر والانقباض. فموسى(ع) كان نبياً كليم الله والخضر ولياً، وما طاقت نفس موسى تتبّع أسباب حكمة حركيّة فعل الولاية، لجهلها حركيّة «الباء» الرابطة للفعل الإلهي كما بيّنها الله في كتابه العزيز[٥١٧]، وفيها سر الولاية في قول الإمام علي(ع)«أنا الباء، أنا النقطة التي تحت الباء».

إن الخروج من حبس المرآة، هو الخروج من عين النبوة إلى عين الولاية وسر حركيتها في النقطة (.)، حيث هو فيها واحد الكل دون معرفته معنى الجمع إنه سر الروح الواحدة باتحاد الأرواح لا الأجسام حيث الأنت «قطب الفلك ومعلم الملك ورهين المحبس وسلطان المقام الأقدس»[٥١٨]. فلقد وحّد عين النبوة وعين الولاية في عين الذات الإلهية.

إنه في الدرة البيضاء، صخرة الصفا - نواة الفعل المتحقق بحركيَّة الطواعية الغضروفية القائمة على «الرحمة»، سر الحركية الأزلية بين المد/البسط والحسر/القبض. حيث هو المخاطَب بـ «قل: إن شاء الله فلتكن المشيئة هي الحاكمة و«أنت» مستريح»[٥١٩]. هذه الحركية هي المشار إليها في:«ووسعني قلب عبدي المؤمن الليّن الوادع »[٥٢٠]. حيث الليونة والوداعة هي حال فعل الإنزلاقية الغضروفية، أو الطواعية والليونة الإستسلامية في المشيئة الإلهية. فالفعل لله حيث لا ثم إلاّ روح الله.

لذا قيل:«البساط للأدباء (جليس الظاهر، في الحضرة الأحمدية)، والأسرار للأمناء»[٥٢١] (جليس الباطن، في الحضرة العلوية)، حيث النقطة (.) هي الواحدة في كل من «الباء» - البساط، و«النون - السر التي تشكلت من حركيتها بينهما «الوسيلة» أو مساك الوجود أوّله وآخره، ظاهره وباطنه، ليله ونهاره، مكانه وزمانه: فاتحه وخاتمه في:«أللهم آت محمداً الوسيلة واجعل له مقاماً محموداً الذي وعدته». والوعد من اللّه تحقيق.

أما تفصيل حركيّة الوسيلة فهي:

لما كان البساط هو المرآة «ك» وسرّها في «الباء» «ب» المشكّلة للنون «ن» عين الفيض الخلقي المددي من النواة النقطة في الباء. كان البساط عبارة عن وعاءين (ومن دونهما جنّتان مدهامّتان)[٥٢٢]. لذا كان اسم الفعل المتشكل من حركيّة النقطة بين الوعاءين «الإنسان» مشكّلاً معه الهيكل الكوني، ولذا كانت المقابلة صحيحة بين الآفاق والأنفس، وذلك من فعل الربط بينهما بالباء في: بسم الله الرحمن الرحيم، بإنّا لله وإنّا إليه راجعون، وبلا حول ولا قوة إلاّ بالله. فكان اسم الله جامع أسماء الرحمن وواحدها وواحد كل صورها في مرآة عين الجمع الـ «ك»، كل الأنبياء في صورة محمد / الوسيلة؛ يعني هناك يُتطلّب من السالك الخروج من عين صورة نبيه المتّبع (موسى، عيسى)، إلى صورة «محمد» ومن ثم الخروج من صورة محمد إلى عين الولاية حيث روح الفعل المشترك بين الأمر (السؤال) والفعل (الجواب) بطواعيّة الهوى (العشق) التي تعطي حقّية الاشتراك الفعلي بلا شراكة إشراكية.

هذه الحركية فيها «سر العارف وسر المعروف، فإذا التقيا في العالم تصادما وإذا التقيا في غير العالم لم يتصادما»[٥٢٣]. هذان المقامان (نقطة الباء ونقطة النون) هما «النبوّة والولاية وراء طور العقل، ليس للعقل فيهما كسب، بل هما اختصاصان من الله تعالى لمن شاء»[٥٢٤] ـــ!ـــ الوسيلة

فسر حركيّة النقطة بين الباء والنون هي في: التوكل + التفويض + التسليم = الليونة والوداعة (سر الحركة الغضروفية، المساك) = الطواعية؛ وكلها مبادئ الزاهد الأوّلية لسلوكه في الباطن، لذا كانت التسمية للسالك في هذا البحث بالزاهد الصوفي، لا سيما وإن شروط الفعل الحركي هو نفسه بين الباء والنون بين «مضادين لا يتصادمان» (المادة والمادة المضادة)، بفعل علّة الربط بين الآفاق والأنفس، الذي أوجب أن يكون الأول هو الآخر، الباطن هو الظاهر، الفاتح هو الخاتم.. والزاهد هو الصوفي؛ من تقنية ربط الباء بـ بسم الله الرحمن الرحيم، بإنا لله وإنا إليه راجعون وبلا حول ولا قوة إلا به أي الرحلة: من إلى في.

قد يأتي السؤال: لِمَ لم يبيّن الرسول هذه التقنية؟

والجواب:

لقد خاف على العقول أصحاب النظر القصير أن تضل وتكفر، «لأن علم الباطن لا يسع إظهاره إلا لأهله». فهذا العلم «محجوب في خزائن الغيوب عن البصائر والفهوم وقد جاوز علم الملكوت كلّه فهو من ورائها في حرائن الجبروت»[٥٢٥]: لذا ضنّ الله بها إلاّ على العاقلين، المتفكرين، المتدبرين والمبصرين.

لقد أفرز هذا البحث نتائج جمة منها من خصوصية النظرية النقدية الجديدة في باب الفهم «الفهم التتابعي»، ومنها من خصوصيات البحث في النص الصوفي التي بيّنت فلسفته - رؤيته الخاصة - ومبدأ وحدة الوجود، ووحدة الأديان من الدعوة الإسلامية بـ ﴿**لا تفرقوا السبل**(١١|١١) **واتبعوني هذا صراطي المستقيم**﴾(أ). ومن الغاية الإبلاغية من شطحاته، مقولاته ورسائله في انتهاج طريق الصوفية بتتبعه الحركي في زمان ومكان وناس نصه نحو الحقيقة الكاملة التامة - دار الحق - حيث ليس في الدار إلاّ الله، ومنها نتائج غير مباشرة من

خصوصيات الصوفي ونصه، وأخيراً نتائج فيزيائية بحتة أتت من رصد حركة الصوفي في زمكان ناس نصه، والتي لم تتعارض مع واقع حركته في العالم الميتافيزيائي، ولا عجب، لأن الميتافيزياء سبقت الفيزياء في الظهور، مما يؤكد ويدعم النهج البنيوي.

إن أهم ما في هذا البحث، أن رصد حركة الزاهد - الصوفي في زمكان وناس نصه قد جرّت وراءها الراصد (المتتبّع، الباحث)، في مناهج متعددة تخص معارجه نحو الذات العلوية، ليجد نفسه يولج الأنطولوجية والأبستمولوجية المعرفية ويوحّدهما في المنهج التكاملي القائم على حركتي البسط والقبض المتوحدتين في عين البنيوية القائمة على سر التآلف بينهما في وحدة الربط بـ الباء الفاعلة لكل الحركات ولكل المناهج في عين رباط النهج البنيوي الماسك للكلمة/الكون - الإنسان (لذلك سمي الصوفي حكيماً، لأنه أحكم الربط).

إن ما أفرزه هذا البحث تأتي نتائجه في آخره الذي لم يختم، كون البحث لم يتوقف على عرض هذه التقنية وكيفية تطبيقها، ولكون الكلمة الصوفية جاءت متمارية بتقنية الكلمة العلوية - الإلهية - فمحلها التطبيق في النص القرآني، وهي غاية البحث من عرض نظريته «الفهم التتابعي» المشار إليها في القرآن: «فاتبع سبباً؛ و: ثم أتبع سبباً».

نتائج فكرية علمية فيزيائية من خصوصيات الرصد لحركة الزاهد - الصوفي في زمكان وناس نصه:

❖ مفهوم الزمن عند هيدغر وصوفية مذهب وحدة الوجود (البسطامي، ابن عربي)، واحد.

❖ مفهوم الضمائر (أنا، هو، أنت)، هو مفهوم الزمان التفصيلي عند كل من هيدغر والبسطامي وابن عربي، من: الأنا الكينونة - الكينونة الناجزة (لـ أنا الموجود، المراقب في وسط الكون - قطب الفلك)، إلى: زمن أنا الكينونة في العالم - الدزاين (الـ أنا المقيمة المتعاملة مع العالم (الآخر) أي أنا = هو، أنا + هو = هو)، ثم الزمن التام بـ أنا الكينونة - هنا - من أجل - المستقبل، أي: الكينونة التاريخوية (أنا التي لا تبرأ من علة هو فإذا غابت أنا قام هو وهما وهي وهن)، في: زمن الكينونة في العالم - كينونتي العالمية (أنا التي أدركت الضمير المجهول هو في الأنت - المعلوم، تطلب معلومها حيث كان، وهو زمن الإنسان الحاضر أبداً في صندوق الوعي المدرك للآمدرك)، وهي الكينونة الوساطية، التي تحدّد بما هو لا - معكوسة يستند إلى واقع كون الزمن قد جرى عكسه.

❖ مفهوم الزمن عند أينشتاين هو نفسه عند هيدغر وابن عربي والبسطامي، يستند إلى واقع كون الزمن قد جرى عكسه أولاً، لذلك كان بحثه الفيزيائي برصد حركة الكون والإنسان، قد أفرز نتائج نظرية تجريبية في: نظرية سطح موبيوس، التي تؤكد ولوج الحركة الذهنية (الميتافيزيائية)، للصوفي عالم الباطن وخروجها من عالم الظاهر، وفي نظرية قنينة كلاين، التي تؤكد ولوج الحركة الذهنية (الميتافيزيائية)، للصوفي عين الباطن (عين الجمع، العين الأحمدية في الحوض الرحماني)، كما تؤكد نظريته التجريبية القائمة على حركة الدوران في نقطة مركز عالية السرعة تتيح بالانتقال من واقع الحاضر على الأرض إلى واقع ماضٍ نحو المستقبل (الحاضر الذي نستقبل منه الزمن)، والتي تؤكد بأن العالم اليوم (العقل) هو باتجاه مستقبل

نظيم بشكل عال، إنما يؤكد طيران الصوفي نحو الطور الآخر من العقل - قفا المرآة (الأنت - الرسول)، نحو الحقيقة الكاملة التامة التي لا شك فيها بيقين الرؤية - الخطاب المباشر القائمة لا على التصديق من إلى في، بل على «من» في موقع «في» برباط النبوة.

كما أن لنظرية الثقب الأسود، والمادة والمادة المضادة في عدم تصادمها وجهاً لوجه وإلاّ أفنى واحدهما الآخر، وفي مصاحبتهما معكوسي الوجه بحيث يكون الأول قفا الثاني والعكس، الفضل في تفسير وثبة الصوفي من موقع المواجه للمرآة (النبي) إلى عين أرض الرسالة (شجرة التوحيد/الثقب الأسود، ليكون في فوهتها بين وجهين (النبوة والولاية)، وهنا تأتي الحركة المفسرة من أينشتاين بـ الإلكترون الواحد، المتأرجح بين بدء الزمان (العالم القديم)، ونهايته (العالم الحديث)، الذي لا يمكن أن يخلق أكثر من نسخة عن ذاته (الصورة - المثال/عيسى)، بينما الجسم الذي ينوس عبر الزمان الظاهر، بمقدوره توليد نسخ كثيرة التي تجتمع في لحظة الحاضر (آدم وحواء - ذكر وأنثى - ين ويانغ / + و -)، فأكدت حركة الألكترون الواحد أن الكون مصنوع من وتر واحد، وبأن الصوفي في أرض عين عين النبوة هو الباء (الوتر الواحد) الرابط للشعبتين والمطالب بحكمته الشفعية (طالبنا الوتر بشفعيته فإن فيها عزّة الواحد) ، لذا كان القسم الإلهي بـ: ﴿**والشفع والوتر**﴾،وفيها سر الحياة، سر الروح الكونية، وإلاّ طوي البساط، وتم الحشر، وقامت الساعة، أي تمت الساعة، الوقت، الزمن/تمّ لفظ الكلمة (النفس المبثوث مع الكلمة هو الزمن)، وقامت القيامة بقيام القائم بأمر«كن» الـ يكون المقصود الأول المؤوّل في ظاهره (الصورة - المثال عيسى والمهدي).

تبقى نظرية النص الصوفي عند ابن عربي، بأن الكون هو حدقة العين يقابلها البحث في نظرية أينشتاين حول النظام الكوني الأولي الذي هو الآن في وضع الاعتدال، بين زمن أول كان على درجة نظيم عال وزمن آخر على درجة الخلل العال، ليقابلهما معاً في تقنية العين العملية بين قوة البصر وضعف البصر وكلاهما يشوهان صورة الشيء الموضوع أمام العين - أمام أنا هنا - في حين أن اعتدال البصر - وضع اعتدال العقل، هو عينه اعتدال الأمة الوسط في نبوة محمد (ﷺ) وكلمة الله (القرآن الكريم)، والتي لا تأتي نتائج أبصارها للحقيقة الكاملة إلاّ بعد حين اكتمال الاعتدال المتوخى بين الـ Macula - المادة الصفراء والموضوع (الصورة).

إن هذه النتائج الفكرية العلمية (الفيزيائية) - الفلسفية/الصوفية، تشير إلى مفاهيم جديدة خرجت من النص الصوفي، بتطبيق تقنية «الفهم التتابعي» وهي التالية:

١ - إن الزمن الأول - زمن آدم حتى نوح/الزمن القديم - العهد القديم، كان على مستوى عالٍ من النظام الكوني البديعي، لكونه لازال يحمل في عقله المدبر نحو الأرض - المصطلح/الظاهر، رؤية الحق في إقباله عليه - عنده - مما أشكل هذا التمازج الجمعي للإدراكين العقل المدرَك /المدبر والعقل اللامدرَك /المقبل، مشكلة في الرؤية التي أدت إلى انفصام الصورة/العقل، واختلاله، فكان لا بد من تصحيح الوضع الرؤيوي/البصري بقلب الصورة التي أعلنها معنوياً النبي إدريس (أخ نوخ - أخ نوح)، برحلته الصوفية نحو الرؤية الصحيحة للموضوع - الأمر/ عين

الموضوع - والتي أعلنها مادياً النبي نوح بقلب الصورة الواقعية - الأرض - بعملية الطوفان، التي أسرت به مع النموذج المتمثل بالذكر والأنثى - علة التوليد - في سفينة عين الله (تجري بأعيننا)، من إلى في واقع جديد.

٢- إن الزمن الثاني - زمن نوح حتى إبراهيم/الزمن الحديث - العهد الحديث- كان على مستوى قصر النظام الكوني البديعي، لكونه ما عاد يحمل إلاّ العقل المدبر، الذي نسي العهد والميثاق، فكان التذكير من كل أنبياء الله لقوم إسرائيل الذي أسرى بهم الله من حال الانفصام الرؤيوي/البصري إلى حال النظر المقلوب، رؤية الآخر مقلوباً، من علة المرآة، لئلاّ يصيبهم العمى باعتدال الصورة المفاجئ، مما أوقعهم في حب الذات التي لا ترى الآخر المشوّهة صورته ولا تؤمن إلاّ بنفسها، والتي صحّحها عيسى عليه السلام بظهوره الجسماني ليقلب الصورة من جديد برميها في عين عين المرآة الباطنية (حين قلب قميصه الجسماني أظهر قميصه الروحاني/الشعار الذي تحت الدثار الحي، برباط الصورة للموضوع بعين الجوهر (الهداية - الإسلام)، وسره في عمل البصيرة التي تشفي الأعمى (سر شفاء يعقوب بالقميص المرتد على وجهه)، وسرّها في قلب الصورة لتعتدل، فتُرى صحيحة كاملة)، وهي نفسها تقنية العين العملية - البصر - وهي عينها تقنية الرؤية الصوفية بقلب الصورة:ظاهر-باطن-ظاهر.

❖ إن هذه النتائج العلمية - الفيزيائية - الفلسفية - الفكرية، أكدت بأن النص الصوفي، هو نص أدبي، فكري، علمي بحت، يُعنى بالعلم الأنطولوجي ويؤكد أن الإنسان المضاف إليه هو في قلب الوعاء المضيف لا يفيض إلاّ ما فيه فهو هو، ويعنى بالعلوم الابستمولوجية المعرفية، بل هو من خاصيته لأن رحلته قامت داخل هيكله الجسماني المقابل للهيكل الكوني بمقابلة عالم الأنفس وعالم الآفاق، محصّلاً كل العلوم الفيزيائية والطبيعية في علم لاهوتي فلسفي/صوفي يقوم على مبدأ ربط الكل بالواحد، تماماً كتقنية العين العملية التي ربطت الصورة الخارجية غير المنظورة أصلاً بالصورة المقلوبة في الداخل من فعل المرآة الوسطى بينهما غير المنظورة أيضاً، ثم نقلها إلى ما وراء المرآة لتنقلب من جديد في مرآة الشعاع الخارجي للصورة المثال، المواجهة له ماء العين المحيطة بالبؤبؤ الداخلة في نقطة المركز(.)، المعتدلة داخل الواو العاطفة للصور الثلاث في «وأو» الملكية بين حركتي الفصل والوصل/الشفع والوتر، القبض والبسط، سر حركية نقطة الباء المركز في الـ ب بين عالمين قديم ومحدث، علوي وسفلي آفاق، وأنفس، بوساطة تاريخوية/ كينونة أنا وهو في أنت، بين الباء والنون (= ب = .) لتختصر كل الصور في صورة واحدة، وكل المواقع في موقع واحد، في الـ أنت.

❖ لقد أدت هذه النتائج إلى تأكيد فكرة النهج البنيوي للكلمة/الإنسان/ الكون بتأكيد فكرة أينشتاين بأن العالم اليوم على درجة من النظيم العالي وسيشهد الإنسان عودة أشلاء الكوب المحطّم، بتجمع بعضها بعضاً، عائدة إلى صورتها الأصلية الموضوعة من صانعها (البديع)، كما أوجدها.

٣- الزمن الثالث: زمن محمد (ﷺ)، وهو زمن اعتدال الصورة في مقلب المرآة التي تجعل من أم العين (أمة محمد)، تحمل الصورة الحقيقية للموضوع وتشهد وحدة صورها المتشكلة من

تقنية العين العملية في صورة واحدة صحيحة تامة وكاملة، من فعل عين الولاية العملية: الفصل والوصل، القبض والمد، الواحدة للظاهر بمظاهره العينية المتعددة صوراً تمثيلية في أنبياء وأسباط يتبادلون فعلي النبوة والولاية المربوطة في صورة المثال (على صورته ومثاله)، المرجعية لهم، لكونهم ورثته كأنهم هو وليسوا هو.

هذا الزمن محدود بخروج الصورة واضحة تامة، متشكلة في المخيلة الحاملة لكل الحواس المادية والحسية الحدسية، لتتسجل في الذاكرة، يختم عليها بختم الحفظ المرسل إلى العقل صاحب الأمر، ليحضرها في الخارج - زمن خروج الرؤية إلى الخارج العيني للإنسان/العقل، أي خروج عيسى/المهدي. مما يعني أن العقل الآن مفتوح غير مقيد بحدود إشكالية أمراض العين العملية، وهو في حال شفاء تام تملك عينه مقومات تقنية الرؤية الكاملة (البصر + البصيرة)، واستقبال الصورة المثال الوجه الواحد، الذي سيوحدهما في عين نقطة المركز فعلي النبوة النيابية (عيسى) والولاية السبطية (المهدي) في آخر زمان فعل تقنية العين- الحقيقية - لقد جاءت هذه المفاهيم الجديدة من منظور تقنية «الفهم التتابعي» مؤكدة للرحلة الصوفية «في» إلى، من» ، بعودتها عكساً إلى المصدر «من إلى في» - لتكون في «من» - نقطة المركز ◎ ال«في» حيث الحركة الحيوية عند برغسون، والحركة الوساطية عند هيدغر، وحركة الـ أنت بين الـ أنت و الـ أنت في«الأنت»، عند البسطامي وابن عربي لتؤكد فكرة الصوفي الفلسفية الميتافيزيائية التي هي عينها الفيزيائية، لتمثُّل الثانية بالأولى، بأن الكون هو حدقة العين، وبأن أنا (الفيزياء) هو «هو»(الميتافيزياء)، المضمر في أنا، وباكتشاف عالم الميتافيزياء، ينتفي الـ أنا والـ هو في الـ أنت عين عين ذات الحقيقة.

كل هذه النتائج العلمية العملية - الفيزيائية الفلسفية/الصوفية - إنما تؤكد بأن الصوفي هو الحكيم حسب التعريف اليوناني، يعنى بالعلوم الطبيعية والأدبية واللاهوتية، في عين النهج البنيوي للعلم الواحد الجامع للكل من أجل الواحد، وبأنه العارف لأسرار الوجود: معارجها ومراتبها ومنزلاتها وأختامها الوسمية المتوحدة في الاسم الوسمي الواحد للكل في قلب العين الكونية الصوفة داخل الصدفة (حدقة العين) ، وبأنه الصوفي المتصرف لفعلي الوصل والفصل تصرف من قام على المعية الأنسية الإلهية فكان ما يرضي الله يرضيه وما يرضيه يرضي الله، وبأن الصوفي ما نطق إلاّ بالحقيقة، وما عارض الشرع ولا الأحكام، وبأنه ما أتى في نصه إلاّ بالبيان ولكن الرمز كان لصيانة أحكام العقل الخارجي (النظري) من الذلل. لعدم اكتمال علومه العقلية النظرية، والذي يؤكد أن الرمز كان بياناً للعقل المفتوح، بينما كان رمزاً للعقل المغلق (أهل الرسوم)، بانتظار اكتمال البحث النظري المتقدم نحو الحقيقة، لذا كان النص الصوفي موجهاً إلى العقل المفتوح باتجاه الزمن المفتوح والمكان المفتوح والحركة في المحرِّك (محرِّك الحركة).

نتائج مباشرة من خصوصية نظرية البحث في النقد الأدبي - باب الفهم - المسمّاة بـ ''الفهم التتابعي''، بـ: تقنية تتبع حركة الزاهد / الصوفي في ''زمكان'' وناس نصّه:

❖ إن الآية الكريمة: **﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربّك كدحاً فمُلاقيه﴾** (الإنشقاق، الآية: ٦)، هي اختصار لتقنية «الفهم التتابعي»، واختصار لتقنية الرحلة الصوفية، بالعود إلى المصدر

(المبدأ، المرجع)، من:«من إلى في» إلى:«في إلى من»، في موقع الـ«في».

❖ لقد جعلت تقنية«الفهم التتابعي» من المتتبّع سالكاً في عالم باطن الكلمة (الإنسان/الكون)، قابضاً على المعنى الأول المؤوّل في قلب النص، يملك حيثياته الإيديولوجية: الجغرافية، التاريخية، الاجتماعية، الثقافية والسياسية، في الـ«في»: موقع الماسك للأمر والمدبِّر له وفي: موقع النية الذهنية المتحققة فكرة قبل الرأي المرسَل إلى الخارج/في موقع الـ«يكون» المقصود المتحقق، في باطن الكلمة باطناً وظاهراً، قبل إرسالها لفظاً إلى الخارج العيني، ليكون بدوره مرسِلاً بعد أن كان مرسَلاً إليه، من مبدأ: وحدة المريد والمراد (المريد هو المراد، والمراد هو المريد / ليس في الدار إلاّ الله).

❖ لقد تمكنت تقنية«الفهم التتابعي» من حل إشكالية الضمائر في الخطاب الصوفي (شطحات، مقولات ورسائل)، بكشف حركية «الأنت» الفاعلة بين حركتي الفصل والوصل (الـ أنا والـ هو)، وذلك من تتبع الرمز المشير إلى «هو» المضمر في الـ أنا، وكشف حجاب وهم الأنا - الإيثار/المصطلح المسمّى بالسحر الأحمر/حجاب الوهم - الشيطان، الذي هو عينه الحجاب المضروب على الـ «هو» (الحق)، ليزول الـ هو متجلياً في الـ أنت، فبإزالة الوهم «الأنا والهو» يتحقق الحق، ويُزهق الباطل، فلا ثم إلا «أنت»، يرى ذاته بـ ذاته («الأنت»)، على خطاب الإنسية الواحد بـ أنت؛ أي: ألـ التعريف للإنسان.

❖ إن تقنية «الفهم التتابعي»، جعلت من هوية المتتبِّع لزمكان وناس نصوص علمي الأدب الصوفي: البسطامي وابن عربي، غائبة في هوية كل منهما المختفية أصلاً في الهوية الإلهية، فجاء أسلوب البحث لا يقتضي التقليد المعتاد بترجمة حياتهما، حيث لا ثمَّ مخاطِب أو مخاطَب في نصوصهما إلاّ «أنت»، الحاضرة في هوية وحدة الوجود، الكلمة الكونية«كن» - الكون/الإنسان.

❖ لقد أدت تقنية «الفهم التتابعي»، بتتبّعها لعناصر بناء الكلمة (خيوط الكلمة/تنزلات حروفها)، إلى فعل الجدل والفتل لعناصرها في حبل واحد هو مساك الوجود/اللوغوس - عين ذات المعنى، المنهج التكاملي، وربطه بقانون النظام الأولي للكلمة، أي النهج البنيوي للكلمة، الذي لا يقبل التغيير ولا التحولات في عناصرها الثابتة؛ مهلًا أدى إلى كشف سر مبدأ نظرية «وحدة الوجود».

❖ إن تقنية«الفهم التتابعي» أظهرت بنيوية النص الزهدي - الصوفي، بإظهار ثبات عناصر بنائه. التي لا تقبل التغيير ولا التحولات، فجاءت عمليه إعادة تركيب بنائية المصطلح «عرضاً»، متوارية خلف مبدأ «التماري»(التماثل والمقابلة)، بين الـ «أنا» والـ«هو»، ليغيب الرمز، ويتّحد المصطلح والمعنى في وجه واحد بلا قفا (عين ذات المعنى).

❖ إن نظرية «الفهم التتابعي»، هي عينها نظرية الفلسفة الصوفية، القائمة على أساس الزهد: الإدبار عن الدنيا (المصطلح/عرض النص)، والإقبال إلى الله (المعنى الأول/القبلة)؛ أي الفهم لا التفسير. لذا، آثرت تسمية النص بالزهدي - الصوفي.

نتائج مباشرة من خصوصيات البحث:

إن للمصطلح مسمّيات متعددة برزت من تعدد وجوهه المتوجّهة بين شرق وغرب، شمال

وجنوب، (الكعبة، القبلة، بيت الله الحرام، وجه الله)، الذي أشكل مظاهره المتعددة من الوجه الأول الموضوع له أصلاً، وما الرمز المسقط في المصطلح إلاّ لعبة فتية ذهنية، يلعبها الرامز ليوحّد بها وجوه المصطلح في وجه واحد به الكشف عن باطن المصطلح، ليصير ظاهراً بلا قفا.

إن علة تكثرات وجوه المصطلح في الخارج محكومة بحركية مكان وزمان ناسه بين الظل والنور، الذي يبين موقعه الحجابي بين النور والناس لذا، وجب على الناس هدم المصطلح (حجاب النور، علة التكثرات الخارجية)، والعيش في النور، حيث لا صباح ولا مساء، لا ليل ولا نهار، لا شرق ولا غرب، لا ثمّ إلاّ وجه الله .

❖ إن الكلمة بناء ثابت لا يقبل التغيير ولا التحولات، بعكس المصطلح الذي يقبل التغيير والتحولات، أما الرمز فهو اللعبة التآلفية التي أثارت وجدان المتلقي لكرة الرمز ليجد نفسه لاهثاً وراء المرسل للرمز يبحث عن سر هذه العلاقة التآلفية بين المصطلح والمعنى المشار إليه من الرمز، ليكون له الدخول في عالم الجدل الفكري بين المصطلح والرمز، والكشف عن عناصر بنائية الكلمة الباطنية وسر تآلفها، وصولاً إلى المعنى.

❖ النص الصوفي دعوة ثورية على المصطلح (المفهوم الخارجي للكلمة) على: إفعل أو لا تفعل، على مفهوم الـ يجب (Justesse) وليس على مفهوم العدل (Justice).

❖ إن غاية الصوفي في نصه من تكثيف الرموز المسقطة في المصطلح هو إظهار إشكاليات التفسير المتباين من وجوه المصطلح المتكثرة في الخارج إشارة منه إلى«المرسل إليه» بأن المصطلح قاصر أصلاً، وبأن «غاية الكلمة في عينها لا في حواشيها»، التي جاءت عرضاً، وبأن غايته الإرسالية من النص«الفهم لا التفسير»، وبأن «القبلة الأولى، دليل على شرف الثانية» وبأن «من طلب العلم طلبه من باب العين».

❖ إن الرمز في النص الصوفي يأخذ مظاهر: اللوامع واللوامح عند المرسل إليه في الظاهر، وله دور الدليل المعرِّف على المعنى (المعرَّف عليه)، لذا وجب تتبعه نحو القصد (الغاية)؛ بتتبعّ زمان ومكان وناس النص الصوفي.

❖ إن الغاية من الرمز في النص الصوفي، الكشف عن النظام البنائي الأولي للكلمة، وبكشف الأول الباطن، يفنى الثاني الظاهر فيه: أنا + الأنا = الأنا فلا ثم إلاّ الأنا الباطن الظاهر، ثم المقابلة بين أنا + هو = أنت ليزول الرمز الـ أنا و الـ هو/مرآة الأنا، ويزول المصطلح الـ أنا في المرآة فلا ثمّ إلاّ «أنت» (المعنى).

❖ إن النص الصوفي، عينه جوهر النداء (الجرس، الخطاب)، في: ﴿**إنا سمعنا منادياً للإيمان**﴾ (عمران، ١٩٣)، يدعو إلى الالتفات نحو المنادي (الإقبال) والإدبار عن الدنيا، تاركاً خلفه المصطلح المادي (صدى الصوت)، ساعياً وراء الصوت (ذات المعنى)، قاصداً وجه المنادي (عين ذات المعنى) المتمثل بقوله عزّ وجل: ﴿**فاتبع سببا**﴾ والمعبر عنه بـ«غب» عن الطريق (الرسوم)، تصل إلى الله، وبقول الله للبسطامي في الحلم:«أترك كل شيء وتعال».

❖ إن الصوفي هو العاقل عقل الظاهر والباطن في وجه واحد بلا قفا.

❖ إن الصوفي هو كلمة الله، عقل أمر الله، وأمره قوله (كن)، وقوله صفته وصفته«هو» بحيث

أمره، فمن سمع أمره فقد رآه (من إلى في قوله par à dis \ paradis\ الجنة).

❖ إن عزلة الصوفي هي التعبير الرمزي عن ثورته على عالم المصطلح وإعلان هجرته من وطن الاغتراب القائم على العرف (الظل)، والعودة إلى الوطن الأم، القائم على النظام الأولي للأمر - العدل - (النور).

❖ خرجت الرؤية الصوفية من القرآن والحديث، زاد الصوفي (البسطامي وابن عربي)، مخلاته التي وضعها أمامه في الطريق إلى الله، فكان لا يعارض الطريقة المحمدية ولا الشريعة الإسلامية.

❖ النص الصوفي، هو نص علمي ديني، تصويبي لمفهوم المصطلح الخارجي، بتصويب المنهجية الإسلامية التكاملية من الحديث الشريف: لا تفرّقوا السبل(||||) واتبعوني، هذا صراطي المستقيم(|)، بربط المناهج العملية والنظرية في علم واحد موحّد في عين النهج البنيوي الذي يربط الواحد من أجل الكل والكل من أجل الواحد، لا بتفرقتها أجزاء متفرقة ناقصة لا يسعها الوصول إلى الكمال (الكمال عين الوحدة).

❖ إن النص الصوفي، قام على مثال النص القرآني (الإلهي)، إلى من «يتفكّرون»، التفكّر في الكلمة - كلمة، parole, logos، و«يتفقّهون» يفهمون المعنى، بتتبّع الحركة في زمان ومكان وناس النص/الآية، كما الأمر في قصة موسى(ع) والخضر(ع) ، و«يعقلون»، والعاقل هو الذي عقل المدرَك واللامدرَك في عقل واحد بلا قفا.

❖ كلمة «صوفية»، ليست مشتقة من لباس الصوف، ولا نبتة الصوفانية، ولا نسبة إلى أهل الصفة، وإنما هي تسمية وسمية تشكلت من تسميات مراتب الصوفي لمراحل سلوكه وصولاً إلى شرف الختم في عين عين الذات الإلهية (بيّنها الفصل الأول).

نتائج غير مباشرة من خصوصيات البحث:

❖ النص الصوفي هو النظر الفاحص للكون (التحقيق التاريخي)، وهو عينه إعادة كتابة التاريخ.

❖ النص الصوفي، نص ديني - علمي - إنساني.

❖ إن العلم الصوفي، هو علم قلب الدين، لاعتماده على النص القرآني والسنة النبوية.

❖ لغة النص الصوفي، لغة ما وراء طور العقل المادي، لا يتوصل إلى فهمها إلاّ بالمشاهدات الكشفية (دخول عالم الصوفي)، لا بالمناظرات العقلية المادية الحسية (الرسوم): ﴿وكل ميسّر لما خلق له﴾.

❖ إن النص الصوفي هو الدعوة إلى علم كلام جديد، تنشأ عنه فلسفة جديدة فلسفة الفهم التتابعي للقرآن والحديث، تلبي حاجات الإنسان الجديدة، من منظور عقله المفتوح على الوضع النظامي الأول.

❖ إن النص الصوفي في رحلته «من إلى في» نحو العقل الأول، ليقيم في مقام التمكين في الـ«في» (بساط الخطاب الإلهي/عنده، له، معه وبه)، إنما يؤكد بأن الوحي لا زال يجري في الكلمة (الإنسان/الكون)، وبأن الخطاب الإلهي للإنسان لم يتوقف، رحمة من الله بحامل أمره

(الإنسان)، حين رأى تقلب وجهه في السماء (احتياره) ليوليّه قبلة يرضاها (تُرضي حاجته).

❖ النص الصوفي يخاطب العقل المفتوح، صاحب الزمن المفتوح، والمكان المفتوح، والمتحرك في علة المحرك، بتتبعه تنزلات حروف الكلمة - بنائيتها - نحو عين ذاتها، ليكون بدوره مُحركاً، أي مرسِلاً.

❖ النص الصوفي ليس تجربة فردية (ولو كان كذلك بالنسبة إلى عالم المصطلح/الظاهر)، طالما خرجت تجربته كلمة منطوقة، مرسلة من إلى في، تكتب وتسمع وترى، عبر الزمن المفتوح للأرض.

❖ الرحلة التأملية - الذهنية، الحدسية - عند الصوفي، هي رحلة الناقص إلى الكمال.

❖ إن النص الصوفي إذ يدعو إلى إعادة النظر في تاريخ الأمة، إنما يدعو إلى التحقيق التاريخي لنصوص الحديث والسنة الشريفة، وتصويبهما بحيث لا يتعارضان مع النهج البنيوي لكلمة الله (القرآن الكريم).

❖ إن الخطاب، هو كل فعل يتطلب الاهتمام والهمة، وإلاّ كان ثرثرة.

❖ إن الإيمان هو حركة الباء الفاعلة لعين الربط «ب»، على بساط الخطاب بين المرسِل (الرأي) والمرسَل إليه (المصدّق - المؤلف)، فكان المؤمن (المرسَل إليه) في موقع «كأنه هو» - كأنه سمع بنفسه، رأى بنفسه ونطق بنفسه، لم يتحمل المثلية من فعل التماري، فكان التصديق هو تجاوز المرآة إلى عين عين الرأي (المرسِل) ليكون المرسَل إليه في أرض قول الله وأمره وصفته، مُرسِلاً (محرِّكاً) لماء عين النبوة، مربوطاً بها في عين وحدة الولاية والنبوة (الرسالة)، قبل تباينهما في وجهين.

❖ إن المنهج الصوفي، منهج معرفي ذوقي كشفي، ترصده أدوات الحدس، لا أدوات الحس.

❖ إن وحدة الوجود، هي وحدة الروح والمادة، والصوفي في نصوص ابن عربي والبسطامي، هو الواو الرابطة لهما - علة حركة الباء/الولاية.

❖ إن النص الصوفي يؤكد أصالة وخلود الكلمة الإلهية، يؤكد حجية القرآن وخلوده، كونه عين الكتب السماوية (عين جمعها)، وكونه عين الأديان وموحِّدها (الإسلام - التوجه لله الواحد)، وكونه مرآة الإنسان وحاجاته اليومية؛ مما يؤكد بأن الخطاب الإلهي لم يتوقف.

❖ إن النص الصوفي ظاهره كفر وباطنه إيمان، لتعذر أهل الرسوم عن فهم المعنى (وجود النبي(ﷺ) في الحضرة الإلهية برباط المعية «وأو») بين حدّي المصطلح (كهف ثور). والرمز (بيت العنكبوت والبيضة)؛ أي بين حدّي المحيط والنقطة.

❖ إن النص الصوفي يتعارض مع الظاهر الواقعي المادي، لتعارضه مع البحث العقلي المادي.

❖ إن سر علم الصوفية هو في سر علم العين وتقنيتها العملية بين الباصرة والبصيرة.

❖ لا يتحقق للمتصوف أن يكون صوفياً يصل الغاية الربطية للمعنى بالموضوع، إلاّ إذا تحرّر من التقليد والبغية لغيره بتحرّره من المرآة.

❖ الصوفي لا يدّعي النبوة، فهو من ورثتها التي أُبطنت فيه، مربوط بها رباط توحيد (و أو)، لا رباط شراكة.

❖ الصوفية هي العرفانية، يعتمد كل منهما على تقنية:

عرفت نفسي بنفسي ففنيت وعرفت ربي بربي فحييت».

❖ الصوفية، هي الوصول إلى الغاية الكامنة بين الـ كاف والنون في الكلمة الوجودية «كن»، ومنها معرفة وحدة الوجود برباط العروة الوثقى الواحدة للعوالم الثلاثة: القديم والقديم المحدث والمحدث، في عين الذات الإلهية.

❖ الصوفية هي عينها العرفانية، أي الوصول إلى الغاية، تعتمد كل منهما على تقنية «عرفت نفسي بنفسي ففنيت وعرفت ربي بربي فحييت». وكل من توقف فيما قبل الغاية فهو متصوف لم يبلغ الصوفية أو العرفانية. وهذا هو سبب التمييز بين التصوّف والعرفانية أو بين البقاء في مواجهة المرآة أو تجاوزها والدخول في الولاية - العالم القديم، قلب النواة أو الصفا، حيث مقام التمكين للصوفي.

❖ إن الشطحات هي لفظة نحتية من حالات الطيران فوق الشيء، حيث الـ ش: إشارة للشيء، والـ ط: للطيران، والـ ح: إشارة للحالات، فكان الكل: شطحات.

الهوامش:

١. سورة التكاثر، الآيتان: (٥ - ٨).

٢. سورة الواقعة، الآية: (٩٥).

٣. سورة البقرة، الآية: (٢٦٩).

٤. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار، ج(١٧) رواية ٥٤، باب ٩٣، ص(٢١ - ٤٠٠/١٥٣)، تحقيق: الشيخ محمود درياب، دار التعارف، بيروت، ط (١)، ٢٠٠١.

٥. فصوص الحكم، ابن عربي، ج(١)، ص: ٦٢.

(٦) م.ن.

٧. يعني لا يزال الزمن هو الزمن، الساعة، اليوم، الشهر والسنة منذ وجود آدم وحتى في المستقبل.

٨. لسان العرب، ابن منظور، مادة زمن، عكساً.

٩. المنجد، مادة زمن، نقلاً عن مقالة للدكتور سيد محمد غنيم.«مفهوم الزمن عند الطفل». ص: ٦٦. مجلة عالم الفكر. عدد: الثاني، مجلد: الثامن، يوليو/سبتمبر ١٩٧٧م.

١٠. تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور (T.J. DeBoer)، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. ص: ٦٩. صادر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. ط(٢)، ١٩٤٨م.

١١. م.ن.

١٢. أرسطو فيلسوف يوناني، وطبيب، وتلميذ أفلاطون، لقبه بالعقل والقراء. صاحب مدرسة المشائي/المنهج التحليلي.

١٣. الطبيعيات - الشفاء - ابن سينا. ص: ٢١. (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وإبسال)، تحقيق ونقد: د. حسن عاصي. دار قابس. ط(١)، ١٩٨٦م.

١٤. م.ن. وراجع: رسائل ابن رشد - السماع الطبيعي - ص: ٤٦ و ٤٧. مطبعة حيدر آباد الدكن، ١٩٧٠م.

١٥. مفهوم الزمن (١٩٢٤)، مارتن هيدغر، ترجمة: فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي. ص: ٥٦ حتى ٦٦ (بتصرف واختصار). مجلة العرب والفكر العالمي. عدد: الرابع، مركز الإنماء القومي. خريف ١٩٨٨م.

١٦. الزمان الوجودي، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٥. مكتبة النهضة المصرية. ط(١)، القاهرة، ١٩٤٥م.

١٧. رسائل إخوان الصفا، ج(٢). ص ١٧ و ١٨.

١٨. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١١.

١٩. رسائل إخوان الصفا. ج(٢). ص: ١٩.

٢٠. رسائل ابن عربي. كتاب التراجم. ص: ١٢.

❖ فيلسوف ألماني، مارتن هيدغر، (١٨٨٩ - ١٩٧٦)، المؤسس الحقيقي للوجودية تتلمذ على إدموند هوسرل. (للتوسع أنظر الموسوعة الفلسفة والفلاسفة. ج(٢) ص: ١٤٦١ - ١٤٦٥.

٢١. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١٢.

. م.ن. ص: ٢٥.

٢٣. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم، ص: ٢٥.

٢٤. م.ن. ص: ٢٣.

٢٥. سورة القمر، الآية: (١٢).

٢٦. سورة لقمان، الآية: (١٠).

٢٧ـ سورة المرسلات، الآية: (٢٠).

٢٨. سورة الطارق، الآية: (٦).

٢٩ـ راجع: سورة الكهف، الآية: (٤٥).

٣٠. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم، ص: ٢٠.

٣١. ن.م. ص: ٢٢.

٣٢. ن.م. ص: ٢٠.

٣٣. ن.م.س.

٣٤. ن.م. ص: ٢٢.

❖ الدزاين، عند هيدغر،مارتن ، هوالبناء الأنطولوجي للإنسان- الوجود في العالم، التعالي، السقوط.

٣٥. هيدغر، مفهوم الزمن، ص: ٥٩ و ٦٠ من مقالة مترجمة لهيدغر. مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع خريف ١٩٨٨.

٣٦. ن.م. ص: ٦٢ و ٦٣ (بتصرف - اختصار).

٣٧. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم، ص: ٢٣.

٣٨. مفهوم الزمن، هيدغر، مترجم، مجلة العرب وعالم الفكر العالمي، عدد (٤) خريف ١٩٨٨م.

٣٩. م.ن. ص: ٦٣.

٤٠. رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد. ص: ٣.

٤١. م.ن.، كتاب الأسرا. ص: ٨١.

٤٢. م.ن.، كتاب الشاهد. ص: ١٩.

٤٣. مفهوم الزمن، هيدغر، العرب وعالم الفكر. ص: ٦٣، مجلد (٤) خريف ١٩٨٨م.

٤٤. م.ن. ص: ٦٥.

٤٥. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٣.

٤٦. هيدغر: الكينونة والزمن، مجلة العرب وعالم الفكر العالمي. ص: ٨٥.

٤٧. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٣.

٤٨. م.ن.

❖ للتعبير عن تعجبنا من هذا الاشتراك للمفهوم الفلسفي - الزمني الإنساني/الدزاين (إعجابنا).

٤٩. رسائل ابن عربي. كتاب التراجم. ص. ١٧.

٥٠. م.ن، كتاب الشاهد. ص: ٣.

٥١. للتوسع راجع: الكينونة والزمن ، هيدغر. ص: ٨٤، ٨٥، ٨٦. مجلة العرب والفكر العالمي.

٥٢. م.ن. ص: ٨٦.

٥٣. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٨.

٥٤. معجم المفصل، عبد النور، مادة herméneutique, ص: ٥٢٢، ط(٦) ٢٠٠١. دار العلم للملايين. بيروت.

٥٥. الكينونة والزمن، هيدغر، ترجمة: د. جورج كتورة، مراجعة: د. جورج زيناتي، مجلد (٤) خريف

١٩٨٨م.

٥٦. رسائل ابن عربي، كتاب الياء، ص: ١.

٥٧. م.ن، كتاب التراجم، ص: ٩.

٥٨. م.ن. ص: ٣٩.

٥٩. رسائل ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص: ١٢.

٦٠. م.ن، كتاب الأسرا، ص: ٧٦.

٦١. م.ن.

٦٢. م.ن.ص: ٧٧.

٦٣. م.ن. ص: ٢.

٦٤. م.ن. ص: ٢.

٦٥. إن العقل الأول (المقبل) عندما رأى الحق تمارى فيه، كذلك آدم (المدبر) عندما رأى المرأة تمارى بها فكانت حواء مرآته لذلك سُميت إمرأة (نفسه) و (ذاته). راجع كتابنا: الجفر كلمة الله العليا، إبنةالصفا - خديجة علي صفا. المقدمة. ٢٠٠٢م.

٦٥. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١١.

٦٦. «الإنية» في الموجودات، هي معنى ذهني (الماهية، حقيقة الشيء جوهراً وصورة في الفهم والإدراك الحسي). للتوسع، راجع الموسوعة الفلسفية العربية، ج(١)، ص: ٥٤ - ١٥٨.

٦٧. رسائل ابن عربي،كتاب الياء. ص: ١.

٦٨. م.ن،كتاب الأسرا. ص: ٨١.

٦٩. هيدغر - الكينونة والزمن. ص: ٨٢ و ٨٣.

٧٠. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٧.

٧١. رسائل ابن عربي، كتاب الأسرا. ص: ٨٣.

٧٢. م.ن، كتاب المسائل. ص: ٢٥.

٧٣. مفهوم الزمن ١٩٢٤، هيدغر. ص: ٦٥.

٧٤. م.ن. ص: ٦٤.

٧٥. رسائل ابن عربي، كتاب المسائل. ص: ٢٥.

٧٦. م.ن، كتاب التراجم. ص: ٣.

❖ سورة فصلت، الآية: (٥٣).

٧٧. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٣٦.

٧٨. م.ن. ص: ٣٧.

٧٩. مبدأ الهوية، هيدغر. ص: ٢٤ حتى ٣٧، العرب والفكر العالمي، مجلد (٤) خريف ١٩٨٨م.

٨٠. م.ن.ص: ٤٢.

٨١. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم، باب الغيرة (الإشارة رقم ١). ص: ١٥.

٨٢. م.ن. ص: ٢٠.

٨٣ م.ن، (الإشارة رقم: ٢). ص: ١٦.
٨٤ شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي، ص: ١٠٨ . (قول البسطامي).
٨٥ مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد. ص: ١٧.
٨٦ شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي، ص: ٢٨ – ١٨٦.
٨٧ مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد. ص: ١ – ٢٠.
٨٨ م.ن، كتاب الأسرا. ص: ١ – ٩٢.
٨٩ م.ن، كتاب الأعلام. ص: ١ – ١٠.
٩٠.م.ن، كتاب التراجم. ص: ١ – ٦١.
٩١.م.ن، كتاب التراجم (باب ترجمة القهر). ص: ٤.
٨٩٢ م.ن. ص: ١.
٩٣.م.ن، كتاب الشأن. ص: ١ – ١٨.
٩٤.كتاب التجليات. ص: ١ – ٥٢. وكتاب الوصايا. ص: ١ – ٥. وكتاب القربة. ص: ١ – ١٠. وكتاب أيام الشأن. ص: ٩ و ٥. ورسالته إلى الشيخ الرازي. ص: ١ – ٥٢.
٩٥.م.ن،كتاب الأسفار. ص: ١ – ٦٣ وكتاب الشأن. ص: ٧.
٩٦.شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٨٧ (البسطامي) ؛ وأنظر ص: ١٢٣.
٩٧.م.ن. ص: ٨٧. (ثلاث طلقات بالخرس والصمم والعمى).
٩٨.م.ن. ص: ٩٨ (قول البسطامي).
٩٩.سورة الكهف، الآية: ٨٤ و ٨٥ و ٨٩ و ٩٢.
١٠٠. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٣.
١٠١. أنا الموجود = الكينونة هنا، تأسيسية تكوينية. أنظر مفهوم الزمن، هيدغر. ص: ٥٩.
١٠٢. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٩٨ (قول البسطامي).
١٠٣. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الإعلام. ص: ٣.
١٠٤.م.ن. ص: ٤. وأنظر. شطحات الصوفية، د. بدوي، ص: ١١٤ (تفصيل وشرح).
١٠٥. م.ن. ص: ٢ كتاب الأعلام.
١٠٦.شطحات الصوفية، د. عبد الرحمان بدوي. ص: ١٠٨. (قول البسطامي).
١٠٧.م.ن. ص: ٨٧. (قول البسطامي).
١٠٨.شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٨٧. (قول البسطامي).
١٠٩.م.ن. ص: ٩١. (قول البسطامي).
١١٠.م.ن. ص: ١١٠، وانظر: الفتوحات الملكية، ابن عربي، ج:٤. ص:١٦و١٧.
١١١. م.ن. ص: ١٠٨.
١١٢.مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١١.
١١٣.م.ن. ص: ١١.
١١٤.شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي. ص: ١٠٨. (قول البسطامي).

١١٥. سورة التوبة، الآية: ١١٨.

١١٦. سورة الكهف، الآية: ١٣.

١١٧. م.ن. الآية: ١٤.

١١٨. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١١.

١١٩. م.ن. ص: ١٥.

١٢٠. م.ن. ص: ١١.

١٢١. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٨٧.

١٢٢. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١٠.

١٢٣. م.ن. كتاب الأسرا. ص: ٨٣.

١٢٤. حسب تعريف هيدغر فُصّل في تعريف الزمان.

١٢٥. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد. ص: ٤.

١٢٦. م.ن. ص: ١٤.

١٢٧. شطحات الصوفية، ص: ٩٨.

١٢٨. مجموعة رسائل ابن عربي،كتاب الشاهد. ص: ٤ (لأن النور فوقه مباشرة - رأسياً - لأن الصراط المستقيم عامودي).

١٢٩. ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق وتقديم ماجد فخري. ص: ٩٧. دار النهار للنشر، بيروت، طبعة (٢) ١٩٩١.

١٣٠. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد. ص: ١٤.

١٣١. م.ن. كتاب التراجم. ص: ١٩.

١٣٢. م.ن. ص: ٩١.

١٣٣. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٠٢.

١٣٤. م.ن.

١٣٥. م.ن. ص: ٩٥.

١٣٦. شطحات صوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٠٦.

١٣٧. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٤٥.

١٣٨. م.ن. كتاب الأسرا. ص: ٨٢.

١٣٩. م.ن، كتاب الشاهد. ص: ١٤.

١٤٠. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٢٨. (قول للبسطامي/شطحة).

١٤١. م.ن. ص: ٨٨.

١٤٢. هيدغر، مرجع سابق.

١٤٣. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٣.

١٤٤. مفهوم الزمن، مارتن هيدغر، ترجمة مركز الإنماء القومي. ص: ٥٦ - ٥٧.

١٤٥. مفهوم برغسون، (سبق الكلام عنه).

١٤٦. برغسون، حياته فلسفته منتخبات، أندريه كريسون، ترجمة: نبيه صقر. ص: ١٢٢ - ١٢٥.
١٤٧. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ١٧.
١٤٨. م.ن.ص:١٧.
١٤٩. راجع قول ابن عربي، «أنا حيث ما كانت مربوطة بـ أنت ...»، كتاب التراجم ص:٢٣.
١٥٠. م.ن. كتاب التراجم.ص:٣١.
١٥١. مجموعة رسائل ابن عربي،كتاب الشاهد،ص:١٤.
١٥٢. شطحات الصوفية،د.بدوي . ص: ٨٩ (قول للبسطامي).
١٥٣. م.ن.ص:٩٠ و٩١, وانظر مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأحدية. ص:٢-١٢ .
١٥٤. شطحات الصوفية،د.بدوي. ص:٩٥(قول للبسطامي).
١٥٥. م.ن. ص: ١٠٤ (البسطامي).
١٥٦. سورة الإنسان،آية:(١).
١٥٧. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١١٠ (قول البسطامي).
١٥٨. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الجلال والجمال. ص: ٥ - ٧.
١٥٩. قول البسطامي، أنظر: شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٩٨.
١٦٠. قول للبسطامي، م.ن. ص: ٩٨.
١٦١. جموعة رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد. ص: ٤.
١٦٢. م.ن. كتاب الجلال والجمال. ص: ٧.
١٦٣. قول البسطامي، شطحات الصوفية. ص: ١٠٠.
١٦٤. قول للبسطامي، م.ن. ص: ١٠٢ و١٠٣.
١٦٥. م.ن.
١٦٦. م.ن. ص: ١٠٣ (قول للبسطامي)
١٦٧. م.ن. ص: ١٠٢ (قول للبسطامي).
١٦٨. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٨٣.
١٦٩. م.ن. ص: ١١.
١٧٠. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٧.
١٧١. أنظر. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن البدوي. مقدمته (الشطح عند الصوفية)، ص: ١٧.
١٧٢. م.ن. وانظر مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التجليات. ص ١١.
١٧٣. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التجليات. ص: ٢. وأنظر أنواع التجليات في هذا المقام. من ص: ١ إلى ٥٢.
١٧٤. أنظر كتاب الأسفار. ص ١ إلى ٦٢.
١٧٥. م.ن. كتاب التراجم. ص: ٣١.
١٧٦. م.ن. كتاب الأسرا. ص: ٩١.
١٧٧. م.ن. ص: ٩٢.

١٧٨. م.ن. كتاب التراجم. ص: ٢٣.
١٧٩. م.ن. كتاب الأسرا. ص:٦.
١٨٠. م.ن. ص: ١٢ إلى ٤٥.
١٨١. م.ن.س.
١٨٢. أنظر، مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٠.
١٨٣. شطحات الصوفية. ص: ١٠١. قول للبسطامي.
١٨٤. (هايدغر)، مفهوم الزمن، هايدغر، سبق تفصيله أول الفصل.
١٨٥. سبق الكلام عنها في تعريف الزمن.
١٨٦. مفهوم الزمن، هيدغر. ص: ٦٢ و ٦٣ (باختصار).
١٨٧. راجع برغسون - هنري، كريسون، ترجمة نبيه صقر. ص: ١٤٠.
١٨٨. سورة الأحزاب. الآية: ٧٢.
١٨٩. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسرا. ص: ٩٢.
١٩٠. م.ن. ص: ٤٩.
١٩١. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٠ (الموعظة مقرونة بالنفور).
١٩٢. م.ن. (الذكرى توجب السكون).
١٩٣. م.ن. ص: ٢٠.
١٩٤. م.ن. ص: ٣٩.
١٩٥.(قول للبسطامي)، شطحات الصوفية. ص: ١٠٦.
١٩٦. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب منزل القطب. ص: ٢.
١٩٧. م.ن. ص: ١٦.
١٩٨. م.ن. كتاب منزل القطب. ص: ١٦، ١٧، ١٨ (باختصار).
١٩٩. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٨٨.
٢٠٠. مجموع رسائل ابن عربي، كتاب الكتب. ص: ٤٦ و ٤٧.
٢٠١. م.ن. رسالة إلى الشيخ الرازي، ص: ١٢ (وهو في الشعر: كفرت بدين الله والكفر واجب لدي وعند المسلمين قبيح).
٢٠٢. م.ن. كتاب التراجم. ص: ١٢.
٢٠٣. م.ن. رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي. ص: ١٢.
٢٠٤. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٤١.
٢٠٥. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمان بدوي. ص: ١٢٩ (قول البسطامي).
٢٠٦. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٤١.
٢٠٧. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٢٩ (قول البسطامي).
٢٠٨. م.ن. (قول البسطامي).
٢٠٩. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسفار. ص: ٨ و ٩.

٢١٠. م.ن. كتاب التراجم. ص: ٤.

٢١١. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسرا. ص: ٨١ و ٨٢.

٢١٢. راجع كتابنا الجفر كلمة الله العليا وماهيته الروحانية، وكتابنا عيسى في عين الكعبة يشهد التوسيم بين مد معين وكهف، مطبعة دار البلال، ط(١)، ٢٠٠١

٢١٣. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٢٩. (من كلام البسطامي).

٢١٤. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٣٩.

٢١٥. م.ن. ص: ٥ و٦.

٢١٦. م.ن. كتاب الأسرا. ص: ٨٤.

٢١٧. م.ن. كتاب القربة. ص: ٨ و ٩. وأنظر رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص: ١٠.

٢١٨. هنري برغسون، أندريه كريسون، ترجمة نبيه صقر. ص: ١٤٤ - ١٤٦ (باختصار وتصرف).

٢١٩. راجع: هنري برغسون، أندريه كريسون، ترجمة: نبيه صقر. ص: ١٤٤ و ١٤٦.

٢٢٠. سورة الأنبياء، الآية: ١٠٤

٢٢١. للتوسع، راجع كتاب اللمحات للسهروردي، تحقيق وتقدمة: إميل معلوف، دار النهار.

٢٢٢. شطحات الصوفية، ص: ١٠٨.

٢٢٣. م.ن. ص: ١٠٩.

٢٢٤. م.ن. ص: ١١٠.

٢٢٥. م.ن. ص: ١٢٩.

٢٢٦. م.ن. ص: ١١٤.

٢٢٧. م.ن. ص: ١٠٨.

٢٢٨. لسان العرب، ابن منظور. مادة مكن عكساً.

٢٢٩. أنظر المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربي، د. اسماعيل أحمد عمايرة. ص: ٧٦. دار وائل للنشر، ط (٣)، عمان الأردن، ٢٠٠٢.

٢٣٠. رسائل إخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٢.

٢٣١. مجمع اللغة العربية - المعجم الفلسفي. د. إبراهيم بيومي مدكور. ص: ١٩١.

٢٣٢. سورة هود، الآية: (٤٠).

٢٣٣. سورة الذاريات، الآية: (٤٩).

٢٣٤. جامع الأسرار. ص: ٢٣٣.

٢٣٥. رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ٢٤.

٢٣٦. م.ن. ص: ٢٥.

٢٣٧. كتاب اللمحات للسهروردي، تحقيق وتقدمة: إميل معلوف. ص: ١٠٥. دار النهار للنشر، طبعة(٢)، ١٩٩١م.

٢٣٨. م.ن. ص: ١٠٧.

٢٣٩. م.ن. ص: ٩٩. وأنظر ص: ١٤٠ (كل جسم فهو مركب من هيولى وصورة).

٢٤٠. موجز في تاريخ الزمان، ستيفن هوكنغ. ص: ٥٢.
٢٤١. راجع: أينشتاين والنظرية النسبية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا. ص: ٧٨ - ٨١. دار القلم، ط(٨)، ١٩٨١م.
٢٤٢. م.ن. ص: ٨٠.
٢٤٣. رسائل ابن عربي، كتاب الوصايا. ص: ٢ و ٣.
٢٤٤. م.ن. ص: ٣ و ٤.
٢٤٥. سورة آل عمران، الآية: (٧٥).
٢٤٦. سورة آل عمران، الآية (٩٧).
٢٤٧. رسائل ابن عربي، كتاب المسائل. ص: ١٠ و ١١.
٢٤٨. م.ن. ص: ١٠ - ١٣.
٢٤٩. ما بعد أينشتاين، ميشيوكاكو، جنيفر تريز. ص: ٢٠٨ - ٢١٢. ترجمة: د. فايز فوق العادة. الناشر أكاديميا، ط(١). بيروت - لبنان ١٩٩١م.
٢٥٠. م.ن. ص: ٢٠٧ و ٢٠٩.
٢٥١. رسائل ابن عربي، كتاب الفناء. ص: ٨ و ٩.
٢٥٢. م.ن، كتاب التجليات. ص: ٥٠.
٢٥٣. أنظر م.ن.؛ وكتاب الأسفار. ص: ٦٢ و ٦٣، للتوسع، راجع كتاب علم خوارق العادات البارانورمالوجيا.
٢٥٤. ما بعد أينشتاين. ص: ٢٠١ و ٢٠٢.
٢٥٥. رسائل ابن عربي، كتاب الألف. ص: ٤ - ٩.
٢٥٦. م.ن. ص: ٩ و ١٠.
٢٥٧. اللمحات للسروردي، تحقيق: إميل معلوف. ص: ١٢٤.
٢٥٨. ابن باجة، شرح السماع لأرسطو طاليس، تحقيق وتقدمة: ماجد فخري. ص: ٣٠.
٢٥٩. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٩٥ (قول البسطامي/ واقفين متأملين من ثقل ما يرد عليهم من الواردات وهو متفرعون).
٢٦٠. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التجليات. ص: ١٢.
٢٦١. م.ن.
٢٦٢. م.ن. ص: ١٨.
٢٦٣. م.ن. ص: ٢٧.
٢٦٤. اللمحات للسهروردي، ص: ٩٠.
٢٦٥. م.ن.
٢٦٦. (راجع الزمن الثاني).
٢٦٧. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد. ص: ١٤.
٢٦٨. م.ن. ص: ٤.

٢٦٩. م.ن. ص: ٢.

٢٧٠. مجموعة رسائل ابن عربي، أنظر كتاب الأسفار. ص: ١ - ٦٣.

٢٧١. م.ن. ص: ١ إلى ٦٣.

٢٧٢. م.ن. ص: ٢٢.

٢٧٣. م.ن. ص: ٤ إلى ٦.

٢٧٤. م.ن. ص: ٦ و٧.

٢٧٥. مجموعة رسائل ابن عربي. كتاب الأسفار. ص: ٢١.

٢٧٦. م.ن. ص، ٨١ و٨٢، وص: ٦٩.

٢٧٧. القلب بلا قفا، أنظر: الإنسان الكامل، ج(٢). ص: ٢٣.

٢٧٨. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب المسائل. ص: ٤ (الفراغ هنا هكذا في الأصل، ورد بالهامش أنه خرم، وأقول أنه مقصود والله اعلم).

٢٧٩. م.ن. ص: ١١.

٢٨٠. م.ن. كتاب التراجم. ص: ٧.

- م.ن. أنظر رسالة الأسرا. ص: ٦٩.

٢٨١. م.ن. كتاب المسائل. ص: ١٩ و٢٠.

٢٨٢. سورة الأنبياء، الآية: (١٠٤).

٢٨٣. الإنسان الكامل، الجيلي. ج(٢) ص: ٨٤ و٨٥.

٢٨٤. م.ن. ص: ٨٨ و٨٩.

٢٨٥. م.ن. ص: ٨٩ و٩٩.

٢٨٦. لسان العرب، مادة حرك (عكساً).

٢٨٧. المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربية، د. إسمعيل أحمد عمارة. ص: ٨١.

٢٨٨. رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٣.

٢٨٩. شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس ابن باجة، تحقيق وتقدمة: ماجد فخري. ص: ٤٧.

٢٩٠. الطبيعة، أرسطوطاليس، ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق وتقدمة: د. عبد الرحمن بدوي. ٦، ٤، ٤ ٣ ٢ (نقلاً من هامش كتاب شرح السماع الطبيعي، ص: ٨٧)، القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٦٥.

٢٩١. شرح السماع الطبيعي لأرسطوطليس، ابن باجة، تحقيق وتقدمة: ماجد فخري. ص: ٨٨.

٢٩٢. م.ن. ص: ٩٠.

٢٩٣. ن.م. ص: ٩١، وأظر رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٤.

٢٩٤. ن.م. ص: ٩١. وأنظر رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٤.

٢٩٥. رسائل اخوان الصفا. ص: ١٤.

٢٩٦. م.ن. ص: ١٣.

٢٩٧. م.ن. ص: ١٤.

٢٩٨. م.ن. ص: ١٤.

٢٩٩. م.ن. ص: ١٥؛ وأنظر كتاب المسائل. ص: ١٩ - ٢٠.

٣٠٠. حركة النار جوهرية، لأنها متى سكنت حركتها طفئت وبطلت وبطل وجودها، وحركة الماء والهواء والأرض عرضية، لأنها إن سكنت حركتها لا يبطل وجدانها.

٣٠١. شرح السماع لأرسطو طاليس، ابن باجة، تقد وتحق: ماجد فخري. ص: ١٠٣.

٣٠٢ رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٢.

٣٠٣. شرح السماع لأرسطو طاليس، تقد وتحق: ماجد فخري. ص: ٨٧.

٣٠٤. أي أن الحركة الجوهرية كحركة النار هي أولى من الحركة العرضية في الخشب المحروق، حتى بعد انطفائه وكذلك في حركة الرأس من اليمين إلى الشمال أو فوق أو تحت فالسكون بين حركتين هي الأولى به من جهة الحركة.

٣٠٥. رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٥ و١٦.

٣٠٦. اللمحات للسهرودي، تقديم وتحقيق: اميل معلوف. ص: ٦٦.

٣٠٧. رسائل اخوان الصفا، ج(٢) ص: ١٦؛ وأنظر اللمحات للسهرودي، تحق وتقد: اميل معلوف. ص: ١٠٧.

٣٠٨. شرح السماع لأرسطو طاليس، ابن باجة، تقد وتحق: ماجد فخري. ص: ١٣٨.

٣٠٩. م.ن. ص: ٤٨.

٣١٠. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب حلية الأبدال. ص: ٢ (وغاب العالمون الحاكمون في الغيب فلم يعرفهم عالم ولا مريد ولا عابد..)

٣١١. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٨٧ (قول للبسطامي).

٣١٢. مصدر سابق.

٣١٣. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٠٤ (قول للبسطامي)

٣١٤. م.ن. ص: ١٠٨ (البسطامي).

٣١٥. م.ن. ص: ١٠٥ (البسطامي).

٣١٦. م.ن. ص: ١٠٨ (البسطامي).

٣١٧. سورة الإنسان، الاية: ٢و٣.

٣١٨. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب حلية الأبدال، ص: ٤.

٣١٩. م.ن. كتاب المسائل. ص: ٣٤.

٣٢٠. رسائل اخوان الصفا ج(٢). ص: ١٤.

٣٢١. سورة الطارق، الآية: ٦ و٧.

٣٢٢. سورة الطارق الآية: ٨.

٣٢٣. سورة الإنسان، الآية: ٣.

٣٢٤. سورة الأعلى، الآية: ٨.

٣٢٥. اللمحات، السهرودي، تحق وتقديم اميل معلوف. ص: ٩١.

٣٢٦. رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٤.

٣٢٧. م.ن.

٣٢٨. اللمحات، السهرودي، تحق وتقد: اميل معلوف. ص: ١٠٤.

٣٢٩. رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٤.

٣٣٠. شرح السماع لأرسطوطاليس، تحقيق وتقديم: ماجد فخري. ص: ٤٠.

٣٣١. اللمحات، للسهروردي، تحقيق وترجمة: إميل معلوف. ص: ٩٠.

٣٣٢. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٩٨ (للبسطامي).

٣٣٣. م.ن. ص: ١٠٠، (للبسطامي).

٣٣٤. م.ن. ص: ١٠٢ و ١٠٣.

٣٣٥. م.ن. ص: ١٠٢ و ١٠٣ (البسطامي): «أهل المعرفة مع الله على ثلاث مقامات: قوم طلب الله».

٣٣٦. شرح السماع لأرسطو طاليس، تحق ونقد: ماجد فخري، ص:٤٠.

٣٣٧. رسائل اخوان الصفا، ج(٢). ص: ١٣.

٣٣٨. م.ن. ص: ١٠٢ و ١٠٣ (راجع).

٣٣٩. أقوال للبسطامي وابن عربي، سبق ثبتهما وشرحهما.

٣٤٠. شرح السماع لأرسطوطاليس، ابن باجة، تقدمة وتحقيق: ماجد فخري. ص: ١٢٤.

٣٤١. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٠٨.

٣٤٢. م.ن. ص: ١٠٤.

٣٤٣. م.ن. ص: ١٠٨.

٣٤٤. سورة: الروم، الآية: (١٩).

٣٤٥. شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، ابن باجة، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، ص: ٩٧ (نواميس أفلاكون).

٣٤٦. م.ن. ص: ٩٧.

٣٤٧. راجع نفس المصدر من ص: ٩٥ حتى ١١٨. للتوسع، وراجع عند ابن عربي، كتاب الأسرا من ص: ٣٤ - ٤٥.

❖ القطب مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق عليه مدار العالم له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق)، كتاب منزل القطب. ص: ٢.

٣٤٨. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسرا. من ص: ١٢ - ٤٥ (الآباء، عوالم السموات في حضرة الكرسي - قطب الشريعة محمد (ص) وص: ٨٣ - ٩٣.

٣٤٩. ، م.ن. ص: ٦ (باب صفة الروح الكلي هو مرآة منورة، ترى حقيقتك فيها مصورة..)، وراجع رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ص: ٨ (إشارة ثالثة) عن المرآة.

٣٥٠. م.ن. ص: ٤٤ و ٤٥ و ٧ - وكتاب التراجم. ص: ٢٣.

٣٥١. م.ن. ص: ٢٣.

٣٥٢. م.ن. كتاب الأسرا. ص: ٢ و ٣.

٣٥٣. م.ن. ص: ٢.

٣٥٤. م.ن. كتاب التراجم، ص: ٢٣ (يبين فيها أن الـ (ك) هي النفس المطلوبة - الذات الإلهية).
٣٥٥. م.ن. كتاب الأسرا. ص: ٧ - ٩
٣٥٦. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٢٩ (قول البسطامي).
٣٥٧. مجموعة رسائل ابن عربي كتاب الأسرا. ص: ٧ - ٩.
٣٥٨. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٢٩ (يقول البسطامي: «ضربت خيمتي بإزاء العرش - أو - عند العرش»).
٣٥٩. مجموعة رسائل ابن عربي كتاب الأسرا. ص: ٧ - ٩.
٣٦٠. راجع المكان الثالث والرابع. وراجع رسائل ابن عربي، كتاب الشأن وفيه:لأن السكون: هو الوقوف والثبات بين زمانين. «الواحد، هو أول الأعداد وعينها».
٣٦١. م.ن. كتاب الأسرا. ص: ٤٢؛ وأنظر مناجاة إشارات أنفاس النور. ص: ٨٣ - ٩٣.
٣٦٢. م.ن. ص: ٣٠، راجع: ابن عربي، كتاب الياء. ص: ٣ وكتاب التجليات. ص: ٢ و ٣.
٣٦٣. م.ن. ص: ٣٠ ، و: كتاب المسائل. ص: ٢٩ (مسألة ٤٢).
٣٦٤. م.ن. ص: ٣٠، وراجع: ابن عربي، كتاب المسائل. ص: ٢٩ (مسألة ٤٣).
٣٦٥. لأن أهل الدنيا حجبوا بالدنيا (بالأنا - الظاهر)، وأهل الآخرة شغلوا بالآخرة (بـ هو - الباطن)، وقول البسطامي حين مر بمقبرة المسلمين:«مغرورون» شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٢٩.
٣٦٦. راجع إخوان الصفا ج(٢). ص: ١٤؛ وراجع (منزل القطب ومقامه وحاله)، كتاب منزل القطب. ص: ٢ - ١٨.
٣٦٧. سورة فُصّلت. الآية: ٥٣، وأنظر، رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٦.
٣٦٨. رسائل اخوان الصفا، ج(٤). ص: ٦٨؛ وأنظر رسائل ابن عربي، كتاب الشاهد، (باب الوكالة). ص: ١٩ و ٢٠.
٣٦٩. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسرا. ص: ٤٢.
٣٧٠. م.ن. كتاب التجليات. ص: ٤١.
٣٧١. م.ن. ص: ٣٧ و ٣٨.
٣٧٢. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٢٩.
٣٧٣. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التجليات. ص: ٣٥ (وقول البسطامي: أعرفه به فحييت. م.س).
٣٧٤- م.ن. منزل القطب، ابن عربي. ص: ٢.
٣٧٥. أنظر، ابن عربي، كتاب التجليات. ص: ٣٦.
٣٧٦. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٢٩.
٣٧٧. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسفار. ص: ٢٦ (سفر الهبوط من).
٣٧٨. م.ن. ص: ٢٧.
٣٧٩. م.ن. ص: ٢٧.
٣٨٠. م.ن. ص ٢٧.
٣٨١. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٤٩ و ١٤٦.

٢٨٢. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٢٩.

٢٨٣. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسفار. ص: ٢٧ و ٢٨.

٢٨٤. أنظر كتابنا، حالات الطيران فوق الشيء، إبنة الصفا، (فصل العقل). ص: ٧٩ و ٨٠، ط (١)، ٢٠٠١م.

٢٨٥. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٠٤.

٢٨٦. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسفار. ص: ٢٨، وأنظر كتاب التراجم ص: ١٩ (انتقال من اسم إلى اسم باسم ومن حال إلى حال بحال).

٢٨٧. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ٩٨.

٢٨٨. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب الأسرا. ص: ٤٩ (باختصار وتصرف).

٢٨٩. م.ن. كتاب التراجم. ص: ٤١.

٢٩٠. رسائل إخوان الصفا، ج(١). ص: ٨٦.

٢٩١. مجموعة رسائل ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي. ص: ١٤.

٢٩٢. م.ن. كتاب التراجم. ص: ٢٧ (المجموعة).

٢٩٣. م.ن. ص: ٢٨.

٢٩٤. م.ن. ص: ٢٩.

٢٩٥. رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي. ص: ٨.

٢٩٦. م.ن. كتاب الشاهد. ص: ٤.

٢٩٧. عودة الواصل، د. سعاد الحكيم. ص: ١٦٠. مؤسسة دندرة للدراسات، ط: (١)، ١٩٩٤م.

٢٩٨. راجع المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية. د. إسماعيل أحمد عمايرة. ص: ٥٧.

٢٩٩. الفرد والجماعة والثقافة وحدة مثلثة الأطراف/ د. معن زيادة، (مقدمة). ص: ٦. مجلة الفكر العربي، عدد: ٥٤، السنة التاسعة، ك ١، ديسمبر ١٩٨٨.

٤٠٠. م.ن. ص: ٤.

٤٠١. م.ن. ص: ٤.

٤٠٢. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٣، وانظر قول البسطامي «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو، وأنظر: الشطحات الصوفية، د. عبد الرحمان بدوي، ص: ١٥١، وانطر ص: ١٤٢ - قول البسطامي مشيراً إلى الكلمات الثلاثه: «أنا لا أنا أنا أنا، لأني أنا هو أنا، أنا هو هو».

٤٠٣. راجع: المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربية، د. إسماعيل أحمد عمايرة. ص: ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٩٠.

٤٠٤. سبق التفصيل في المكان والزمان لهذه الحركة فارجع لهما.

٤٠٥. سورة الطارق، الآية: (٤).

٤٠٦. أيضاً راجع زمان ومكان هذه الحركة مما سبق تفصيله.

٤٠٧. سورة التوبة، الآية: (٤٠).

٤٠٨. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٢٣.
٤٠٩. راجع الزمان الرابع، والمكان الرابع، والحركة الرابعة.
٤١٠. لسان العرب، ابن منظور، مادة قلب، عكساً؛ وراجع ابن عربي، كتاب الشاهد. باب المتة – ص: ١٢.
٤١١. راجع الزمان والمكان والحركة في رسالتنا هذه؛ وكتاب التراجم. ص: ٤١.
٤١٢. راجع باب القدرة، كتاب الشاهد لابن عربي. ص: ١٢؛ راجع: عودة الواصل، د. سعاد الحكيم. ص: ١٥٩ -١٦٣.
٤١٣. ما بعد أينشتاين، ميثيوكاكو. ص: ٢٠٢.
٤١٤. م.ن.
٤١٥. م.ن. وأنظر كتاب المسائل، ابن عربي (المجموعة). ص: ٣. يقول فيه «يتردد سابحاً بين السلب والإيجاب لتحقيق ذاته»؛ وأنظر كتاب الأسفار. ص: ٥؛ وأنظر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، الآملي. ص: ٥٢٤ و ٥٢٥
٤١٦. ما بعد أينشتاين، كاكو. ص: ٢٠٢.
٤١٧. م.ن. ص: ١٩٨.
٤١٨. رأي أينشتاين.
٤١٩. اكتشاف بعد أينشتاين. ص: ١٢٠.
٤٢٠. ما بعد أينشتاين. ص: ٢٠٠ – ٢٠٢.
٤٢١. م.ن. ص: ٢٠١.
٤٢٢. نظرية يانغ – ميلز، ما بعد أينشتاين. ص: ١١٩.
٤٢٣. راجع م.ن.ص: ١١٣ – ١١٦.
٤٢٤. ما بعد أينشتاين. ص: ١٥٦.
٤٢٥. كتاب اللمحات للسهروردي، تحقيق وتقديم: إميل معلوف. ص: ٩١.
٤٢٦. م.ن.ص: ٩٠؛ وراجع شرح «كلمة» يقابلها: Logos, parole, homme. في ختام الفصل الأول.
٤٢٧. الكبريت الأحمر، ص: ٢٢٣.
٤٢٨. الكبريت الأحمر، الشعراني. ص: ٢٢٥.
٤٢٩. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٠٢ (قول للبسطامي).
٤٣٠. م.ن.ص: ١١٠.
❖. إعتماداً على أقول الله القدسية: «أنا مع عبدي، وأنا معك، وأنا لك و..»
٤٣١. راجع كتاب توجهات الحروف، ابن العربي، مكتبة القاهرة، شارع الصنادقة، الأزهر، لا ط، لات.
٤٣٢. كتاب التراجم، ابن عربي (الرسائل). ص: ٢٥.
٤٣٣. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١١٩.
٤٣٤. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٥١.
٤٣٥. أنظر، الإنسان الكامل، الشيخ عبد الكريم الجيلي، ج(٢). ص: ٥٩.
٤٣٦. م.ن. ص: ٢٧.

٤٢٧. سورة الزخرف، الآية: (٦١).

٤٢٨. سورة الروم، الآية (٥٥)، يقول فيها عز وجل: ﴿ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة﴾.

٤٢٩. سورة الأحزاب، الآية: (٦٣).

٤٤٠. سورة الإسراء، ألآية: (٨٥).

٤٤١. أنظر الإنسان الكامل، الشيخ عبد الكريم الجيلي، ج(٢). ص: ٢٦.

٤٤٢. حديث قدسي.

٤٤٣. راجع الإنسان الكامل، الجيلي، ج(٢). ص: ٧٧.

٤٤٤. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١١٩.

٤٤٥. سورة آل عمران، الآية: (١٩).

٤٤٦. م.ن. الآية: (٦٧).

٤٤٧. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٩ و ١٢٠.

٤٤٨. م.ن. ص: ١٤٤ و ١٤٥.

٤٤٩. إبن عربي ومولد لغة جديدة، د. سعاد الحكيم. ص: ٦٦. دندرة للطباعة والنشر، ط (١)، ١٩٩١م.

٤٥٠. كتاب التراجم، ص: ٣٥.

❖. الكلمات الثلاث هي: «إذا أدركت المسموعات سميت ذلك النور سمعاً (روح الأمر، الهادي)، وإذا أدركت المبصرات، سميت ذلك النور بصراً (الصورة، عيسى)، وإذا أدركت الملموسات سميت ذلك المدرك به لمساً» (آدم، بعد خروجه من قلب أرض كن). أنظر الروح المجرد، الظهراني. ص: ، ٣٠٤. وأنظر الصورة ٤١، ٤٢، ٤٣.

٤٥١. أنظر، الإنسان الكامل الجيلي، ج(٢). ص: ٧٧ و ٧٨.

٤٥٢. حديث قدسي، كلمة الله، رقم ١٥٤. ص: ١٤٠.

٤٥٣. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٢٩. وراجع الجيلي، الإنسان الكامل، ج(٢). ص: ٤٥.

٤٥٤. مجموعة رسائل ابن عربي، كتاب القربى، ابن عربي المجموعة). ص: ٣٩ و ٤٠.

٤٥٥. الإنسان الكامل، الجيلي، ج(٢). ص: ٧٦.

٤٥٦. م.ن. ص. ٦٠.

٤٥٧. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٢٣.

٤٥٨. حديث قدسي، كلمة الله، الشهيد السيد حسن الشيرازي، ص: ١٤٠، رقم ١٥٤، دار ميرزا – مؤسسة الوفاء، بيروت، ط (٢) ١٩٩٣م.

٤٥٩. كلمة الله، حديث قدسي. ص: ١٤٠. رقم ١٥٤. وأنظر شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٠٨. ص: ١٥١.

٤٦٠. كتاب الشاهد، ابن عربي. ص: ١٠.

٤٦١. كتاب التراجم، ابن عربي (المجموعة). ص: ٢٣.

٤٦٢. أنظر لسان العرب، ابن منظور، مادة: وسل ووصل. عكساً.

٤٦٣. راجع: الإنسان الكامل، الجيلي، ج(٢). ص: ٢٩ - ٣٤.

٤٦٤. م.ن. ص: ٣٥.

٤٦٥. كتاب التراجم، ابن عربي (المجموعة). ص: ٤٢.

٤٦٦. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٢٥.

٤٦٧. لهذا سمي ابن عربي، كتابه الكبريت الأحمر.

٤٦٨. وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد. سورة ق، الآية: (٢١)؛ وراجع الروح المجرد، الظهراني. ص: ٣٠٥.

٤٦٩. راجع سورة التوبة، الآية: (٤٠).

٤٧٠. الإنسان الكامل، الجيلي، ج(٢). ص: ٣٩.

٤٧١. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ١٢٢.

٤٧٢. صاحب رواية الخيميائي.

٤٧٣. زمن نظر إلى الخلق بعين العلم أو الحق مقتتم، ومن نظر إلى الخلق بعين الله رحمهم (شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٠٥).

٤٧٤. سورة: عبس، الآية: (١٧).

٤٧٥. المثنوي، جلال الدين الرومي، تعريب السيد محمد جمال الهاشمي. دار الحق، بيروت، ط(١)، ١٩٩٥م.

٤٧٦. م.ن. ص: ٢٩٩.

٤٧٧. الصوف.

٤٧٨. الصوفانة.

٤٧٩. الصفة.

٤٨٠. ارجع إليها في الفصل الأول من بحثنا.

٤٨١. حديث قدسي، أنظر: كشف الحقائق، ص: ١٥١.

٤٨٢. كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ابن عربي. ص: ٦٦، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ميدان الأزهر، مصر، ١٩٥٤م.

٤٨٣. سورة آل عمران، الآية: ١٩٣.

٤٨٤. سورة الكهف، الآية: ٦٥.

٤٨٥. رسائل ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي. ص: ١ و ٢.

٤٨٦. شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. ص: ٨٤.

٤٨٧. م.ن. ص: ١٣١.

٤٨٨. م.ن.

٤٨٩. م.ن. ص: ١٣٠.

٤٩٠. م.ن. ص: ١٣٤.

٤٩١. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم، ابن عربي. ص: ٥.

٤٩٢. م.ن. كتاب الشاهد. ص ١.

٤٩٣. م.ن. كتاب التراجم. ص: ٣١.

٤٩٤. م.ن. ص: ٣٠.

٤٩٥. م.ن. ص: ٢٩.

٤٩٦. م.ن. ص: ٢٧.

٤٩٧. م.ن. ص: ٣٠.

٤٩٨. م.ن. كتاب التراجم. ص: ٢٥.

٤٩٩. م.ن. ص: ٤٢.

٥٠٠. سورة إبراهيم، الآية: ١٤.

٥٠١. رسائل ابن عربي، كتاب التراجم. ص: ٤٧.

٥٠٢. كتاب التراجم، ابن عربي. ص: ٤٤.

٥٠٣. م.ن. ص: ٤٧.

٥٠٤. م.ن. ص: ٣٧.

٥٠٥. م.ن. ص: ٢٥.

٥٠٦. م.ن. ص: ٢٣؛ وأنظر: م.ن. ص: (١٦)، قوله: «أنت ثلاثة (أنا، هو، وأنت)، والواصل إلى الحق منك واحد فإن وصل إليه بنفسه (بنفس هو)، فتلك شبهة وما وصل وان وصل إليه به (بـ هو الوسيلة)، وصل وهو عنده صحيح».

٥٠٧. المحجة البيضاء، الكاشاني، ج (٥). ص: ٢٧.

٥٠٨. كتاب التراجم، ابن عربي. ص: ١٩.

٥٠٩. مجموعة رسائل ابن عربي كتاب الأسرا.. ص: ٦٢ و ٦٣.

٥١٠. م.ن.كتاب الشاهد، ص: ٧.

٥١١. م.ن. ص: ٨. (بتصريفنا من أنا المتكلم إلى أنت المخاطب).

٥١٢. سورة الفجر، الآية: ٢٧.

٥١٣. راجع: كتاب الأسرا.. ص: ٦٤.

٥١٤. م.ن. ص: ٦٤.

٥١٥. كتاب الأسرا، ابن عربي. ص: ٦٤ و ٦٥.

٥١٦. شطحات الصوفية، د. بدوي. ص: ١٤٥.

٥١٧. م.ن.

٥١٨. سورة الكهف، الآية: ٨٥ - ٩٢.

٥١٩. كتاب الأسرا، ابن عربي. ص: ٦٩.

٥٢٠. كتاب التراجم، ابن عربي. ص: ٣٦.

٥٢١. المحجة البيضاء، ج (٥). ص: ٢٦.

٥٢٢. مجموعة الرسائل، كتاب التراجم. ص: ١٥.

٥٢٣. سورة الرحمن، الآية: ٦٢.

٥٢٤. مجموعة الرسائل، كتاب التراجم، ابن عربي ص: ٤٥.

٥٢٥. م.ن. ص: ٤.

٥٢٦. كتاب التراجم، إبن عربي. ص: ٤.

١. القرآن الكريم - كتاب العهد الجديد - كتاب العهد القديم - كتب الأحاديث التسعة.

- أ -

٢. ابن عربي مولد لغة جديدة، د. سعاد الحكيم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دندرة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط (١)، ١٩٩١م.

٣. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، الإمام عبد الوهاب الشعراني. (٤ مجلد)، مطبعة المعارف، مصر، لات.

٤. الإنسان الكامل، في معرفة الأواخر والأوائل، الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (٢ جزء). دار الفكر، بيروت - لبنان، لات.

٥. الله جل جلاله، عباس محمود العقاد. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت - لبنان، لا ط، لات.

٦. أساس التقديس في علم الكلام، فخر الدين الرازي. مط: مصطفى البابي الحلبي، مصر، لا ط، ١٩٣٥م.

٧. الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي الظاهري. مط: العاصمة القاهرة لاط، لات.

٨. أينشتاين والنظرية النسبية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا. دار القلم، ط(٨) ١٩٨١م.

٩. الإدراك الحسي عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب، محمد عثمان نجاتي. دار المعارف القاهرة، ط(٢)، ١٩٦١م.

١٠. ابن سينا والنفس البشرية، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، حسين بن عبدالله ابن سينا، جمع وتقديم: د. ألبير نصري نادر. منشورات عويدات، بيروت، لا ط، ١٩٦٠م.

١١. أربع رسائل في التصوّف، عبد الكريم القشيري، تحقيق: قاسم السامرائي. مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، لا ط، ١٩٦٩م.

١٢. الانتصار، أبو الحسن الخياط المعتزلي، تحقيق وتقديم: د. نيبرج. دار الكتب المصرية، القاهرة، لا ط، ١٩٢٥م.

- ب -

١٣. البرهان، أبو المعالي الجويني إمام الحرمين، تحق: د. عبد العظيم الديب. مطابع الدوحة الحديثة، قطر ط(١)، ١٣٩٩هـ.

١٤. بيّنات، رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان، د. محمد خاقاني. دار الهادي بيروت، ط(١) ١٩٩٩م.

١٥. زبرغسون - حياته، فلسفته ومنتخباته، أندريه كريسّون. ترجمة: نبيه صقر. سلسلة زدني علماً - منشورات عويدات، بيروت، ط(٢) ١٩٨٢م.

١٦. بحار الأنوار، الشيخ محمد باقر المجلسي، تحقيق: الشيخ محمود درياب. دار التعارف، بيروت، ط(١) (٤٤ مجلد)، ٢٠٠١.

- ت -

١٧. التاو، لاو – تسو، ترجمة وتقديم وشرح: فراس السواح. دار علاء الدين دمشق، ط(٢)، ٢٠٠٠م.

١٨. التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلاباذي. نشرة آربري القاهرة، لا ط، ١٩٣٣م.

١٩. التصوف في الإسلام، دي بور (T.J. Deboer)، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط(٢)، ١٩٤٨م.

٢٠. التصوف وفريد الدين العطار، د. عبد الوهاب عزام. مكتبة البابي الحلبي القاهرة، لا ط، ١٩٤٥م.

٢١. التاو، تي تشينغ، إنجيل الحكمة التاوية في الصين، ترجمة فراس السواح. منشورات دار علاء الدين، ط(٢)، دمشق، لات.

٢٢. تفسير الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين البغدادي الشهير بالخازن. دار الكتب العلمية، ط(١)، بيروت، ١٩٥٥م.

٢٣. التصوف والثورة الروحية في الإسلام، د. أبو العلا عفيفي. دار المعارف، الإسكندرية ط(١)، ١٩٦٣م.

٢٤. تحفة السفرة إلى حضرة البررة، الشيخ ابن عربي، تحقيق: محمود رياض المالح. دار الكتاب اللبناني، بيروت، لا ط، لات.

٢٥. تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، عبد الرزاق مصطفى. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، لا ط، ١٩٤٤م.

٢٦. تأريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، تحقيق نصير مروة وحسن قبيسي. منشورات عويدات، بيروت، ط(١)، ١٩٦٦م.

٢٧. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني. مكتبة لبنان، بيروت، لا ط، ١٩٦٩م.

٢٨. تفسير المهد الجديد، وليم باركلي، تر: منيس عبد النور، دار الثقافة، القاهرة، مط نوبار،١٩٧٧م.

- ث -

٢٩. الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، أبو نصر محمد الفارابي، تصحيح ديتريصي. مطبعة ليدن، لا ط، ١٨٨٩م.

- ح -

٣٠. حالات الطيران فوق الشيء، إبنة الصفا، ط (١)، ٢٠٠١م.

٣١. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الإمام أبو نعيم الأصفهاني، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١) ١٩٩٧م.

٣٢. حاشية الصفتي، على شرح ابن تركي علي القسماوي، للعلامة أحمد بن تركي المالكي. المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، لاط، لات.

- خ -
٣٣. الخيميائي (قصة)، باولوكويلو، ترجمة: جواد صيداوي، تدقيق لغوي: روحي طعمة. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط (١) ٢٠٠١م.

٣٤خريف الفكر اليوناني/ د. عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط(٣)، ١٩٥٩م.
٣٥. الخازن، تفسير القرآن، المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين بن إبراهيم البغدادي - الخازن - ضبطه وصححه عبد السلام محمد علي شاهين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٩٩٥م.

- د -
٣٦. دراسات في الفكر العربي، د. فخري، ماجد. دار النهار، بيروت، ط(٢) ١٩٧٧م.
٣٧. دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، د. صادق جلال العظم. دار العودة، بيروت، ط(٣)، ١٩٧٩م.

- ر -
٣٨. رسالة روح القدس في مناصحة النفس، الشيخ ابن عربي، تقديم: بدوي طه علام. مصر، لا مطبعة، ط(١)، ١٩٨٩م.
٣٩. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي، مصر، لا ط، ١٩٥٠م.
٤٠. الروح المجرد، العلامة - آية الله - السيد محمد الحسيني الظهراني تعريب عبد الرحيم مبارك. دار المحجة البيضاء، بيروت، ط(١)، ١٤١٥هـ.
٤١. الرسالة القشيرية في علم التصوف، عبد الكريم القشيري، تحقيق قاسم السامرائي. مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٩م.
٤٢. الرسالة القشيرية في علم التصوف. عبد الكريم القشيري، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطة جي. دار الجيل، بيروت، ط(٢) لات.
٤٣. رسائل إخوان الصفا (٤مجلدات). دار صادر. بيروت. ١٩٥٧م.
٤٤. رسالة الكبريت الأحمر، في بيان علوم الشيخ الأكبر، عبد الوهاب بن علي التلمساني الشعراني، ضبط وتصحيح عبدالله محمود عمر. دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٩٩٨م.
٤٥. رسالة في وحدة الوجود، بهاء الدين بن عبد الصمد العاملي.)مجموعة رسائل)، نشر: محي الدين الكردي، القاهرة، لا ط، ١٩١٠م.

- ز -
٤٦. زاد المعاد، الإمام ابن قيم الجوزية. دار القلم، بيروت، لا ط، ١٩٨٤م.
٤٧. الزمان الوجودي، د. عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط (١). ١٩٤٥م.

- س -

٤٨.السماع الطبيعي، ابن رشد. مطبعة حيدر آباد الدكن، لا ط، ١٩٧٠م.

٤٩.سعود المطالع فيما تضمنه الألغاز من العلوم اللوامع، عبد الهادي نجا بن رضوان الأبياري. (ج: ٢)، مصر، لات.

- ش -

٥٠.شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، تحقيق وتقديم: ماجد فخري. دار النهار للنشر، بيروت، ط(٢)، ١٩٩١م.

٥١.شخصيات قلقة، د. عبد الرحمن بدوي. دراسات إسلامية، الكويت، ط(٣) ١٩٧٨م.

٥٢.شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، تقي الدين أبي البقاء الفتوحي الحنبلي، تحقيق: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية القاهرة، لا ط، ١٩٥٣م.

٥٣.شرح العقائد النسفية، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني. مكتبة المثنى بغداد، لا ط، لات.

٥٤. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، الإمام شهاب الدين ابن العماد الحنبلي دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط (١)، ١٩٩٨م.

- ص -

٥٥.الصوت بوابة الكون، د. سامية ساندري، ترجمة: ماري بدين أبو سمح. دار الريس، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٢م.

- ض -

٥٦.ضياء القلب، الفيض الكاشاني. دار المحجة البيضاء، ط(١)، ٢٠٠٠م.

- ط -

٥٧. الطبيعيات، الشفاء، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال، أبو علي الحسين ابن سينا، تحقيق وتقديم: حسن عاصي، دار قابس، ط(١)، ١٩٨٦م.

٥٨. الطبيعة، أرسطوطاليس، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي. القاهرة، لا ط، ١٩٦٤ - ١٩٦٥م.

٥٩. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين أبو النصر السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود الطناجي. مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط(١)، مصر ١٩٦٤م.

٦٠. طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين سربيه. مطبعة: دار التأليف، ط(٢)، ١٩٦٩م.

- ع -
٦١. عودة الواصل، دراسات حول الإنسان الصوفي، د. سعاد الحكيم. مؤسسة دندرة للدراسات، بيروت - لبنان، ط (١)، ١٩٩٤م.
٦٢. عوالي اللآلئ، محمد بن علي بن أبي الجمهور الإحسائي، تحقيق: آقا مجتبى العراقي. قم، لا ط، ١٤٠٥هـ.
٦٣. العجالة، محي الدين بن عربي - رواية عن تلميذه صدر الدين القونوي مراجعة: عبد الرحمن حسن محمود. مكتبة عالم الفكر، القاهرة، لا ط لات.
٦٤. علم خوارق العادات - البارانورمالوجيا - د. لؤي فتوحي، د. شذى الدركزلي، د. جمال نصار حسين. الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط(١) ١٩٩٩م.
٦٥. عوارف المعارف، الإمام شهاب الدين السهروردي. دار الكتاب العربي. ط (١)، بيروت، ١٩٦٦.

- ف -
٦٦. في التصوف الإسلامي وتأريخه، رينولد ألن نيكلسون، تحقيق: أبو العلا عفيفي. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، لا ط، ١٩٦٩م.
٦٧. فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد محمد بن رشد. مطبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط(٢)، ١٩٨١م.
٦٨. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي تحقيق: سليمان دنيا. دار إحياء الكتب العربية، ط(١)، ١٩٦١م.
٦٩. الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، فالتر ريتشارد، تحقيق: محمد توفيق حسن. دار العلم للملايين، بيروت، لا ط، ١٩٥٨م.
٧٠. فصوص الحكم، الشيخ محي الدين ابن عربي، نشرة عفيفي. دار الكتاب العربي، بيروت، لات.
٧١. الفتوحات المكية، الشيخ محي الدين محمد بن علي ابن عربي. دار صادر بيروت، لات.
٧٢. الفلسفة الإسلامية - دراسة ونقد، د. عبد الحميد عرفان فتاح. مؤسسة الرسالة بيروت، ط(٢)، ١٩٨٤م.
٧٣. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر بن طاهر البغدادي. مطبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط(٢)، ١٩٧٧م.

- ق -
٧٤. القرآن الكريم والسنة والإنجيل والعهد القديم، محمد بشير عبدالله. نسخة غير مطبوعة، من مكتبة السيدة ماري بدين أبو سمح (كتاب لم يطبع أصلاً - مخطوط).
٧٥. القصد المجرد في معرفة الإسم المفرد، ابن عطاء السكندري. دار قتيبة دمشق، ط(٢)، ١٩٩٠م.

- ك -

٧٦ـ كتاب الكافي، ثقة الإسلام، أبو جعفر بن يعقوب الكليني. دار الكتب الإسلامية، قم - بيروت، لا ط، لات.

٧٧ـ الكلام والفلسفة، د. عادل العوا. مطبعة جامعة دمشق، لا مط، ١٩٦١م.

٧٨ـ الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، الشيخ أبو المواهب بن أحمد التلمساني. ضبط وتصحيح: عبدالله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية ط(١)، ١٩٩٩م.

٧٩ـ كشف الحقائق، عزيز الدين نسفي، تحقيق: أحمد مهدوي، ترجمة ونشر انتشارات بنكاه، إيران، لا ط، ١٣٤٤هـ.

- ل -

٨٠ اللمحات، شهاب الدين السهروردي، تحقيق وتقديم: إميل معلوف. دار النهار للنشر، بيروت، ط(٢)، ١٩٩١م.

٨١ لسان العرب، الإمام العلامة أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت - لبنان، ط(١)، لات.

٨٢ اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، أبو النصر علي السراج الطوسي، ضبط وتصحيح: كامل مصطفى الهنداوي. دار الكتب العلمية، بيروت،
ط(١)، ٢٠٠١م.

- م -

٨٣ مصطلحات التصوف، د. عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، ط(١) القاهرة، ١٩٩٩م.

٨٤ المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم، طبع بيروت، ١٩٨١١٤٠١م.

٨٥ المنقذ من الضلال (وفي طيه أبحاث في التصوف)، أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، دراسة وتحقيق: د. عبد الحليم محمود. دار الكتب الحديثة القاهرة، لا ط، لات.

٨٦ الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبدالله دارز. مطبعة المكتبة التجارية الكبرى، مصر، لا ط، لات.

٨٧ المقدمة، ابن خلدون. نوبليس، دار الفكر، بيروت، لا ط، لات.

٨٨ المثنوي، جلال الدين الرومي، تعريب السيد محمد جمال الهاشمي، دار الحق، بيروت، ط(١)، ١٩٩٥م.

٨٩ الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير د. معن زيادة. معهد الإنماء العربي، ط(١)، ١٩٨٨م.

٩٠. موجز في تاريخ الزمان، ترجمة: عبدالله حيدر، تحقيق: د. محمد دبس. أكاديميا، بيروت، ط(١)، ١٩٩٠م.

٩١. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبد المنعم حنفي. مكتبة مدبولي، ط(٢) ١٩٩٩م.

٩٢. المعجم الفلسفي، د. إبراهيم بيومي مدكور. إصدار مجمع اللغة العربية والهيئة العامة لشؤون

المطابع الأميرية، القاهرة، لا ط، ١٩٧٩م.
٩٢. المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، الحارث بن اسد المحاسبي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا. مطبعة عالم الكتب، القاهرة، لا ط، ١٩٦٩م.
٩٤. ما بعد أينشتاين، ميشيوكاكو، جنيفر تريز، ترجمة: د. فايز فوق العادة. أكاديميا، بيروت، ط(١)، ١٩٩١م.
٩٥. مايا (رواية)، جوستان غاردر، ترجمة: ياسين الحاج صالح. دار الكلمة سورية - دمشق، ط(١)، ٢٠٠١م.
٩٦. معجم الإصطلاحات الصوفية، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. دار الإمام المسلم، بيروت، ط(١)، ١٩٩٠م.
٩٧.المواقف في علم الكلام، عضد الدين القاضي عبد الرحمن الإيجي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٧٩م.
٩٨. المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربية، د. إسماعيل أحمد عمايرة. دار وائل للنشر، ط(٣)، عمان - الأردن، ٢٠٠٢م.
٩٩. معجم عبد النور المفصل، فرنسي - عربي، د. جبور عبد النور، أ. ك. عبد النور عواد. دار العلم للملايين، بيروت، ط(١)، ١٩٩٥م واعادة طبع: ٢٠٠١م.
١٠٠. مدارات صوفية، هادي العلوي. دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، لا ط ١٩٩٧م.
١٠١. المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، المولى محسن الكاشاني. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط(٢) ١٩٨٣م.

- ن -
١٠٢. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، لا ط، ١٩٥٤م.
١٠٣. النفس والروح وشرح قواهما، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي. معهد الأبحاث الإسلامية، مطبعة إسلام أباد. لا ط، ١٩٦٨م.
١٠٤. نقد النقود في معرفة الوجود - جامع الأسرار ومنبع الأنوار - الشيخ سيد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم: هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى. ترجمة: سيد جواد طباطبائي، إيران، لا ط، ١٩٧٩م.
١٠٥. نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي والجيلي، د. سهيلة عبد الباعث الترجمان، تقديم: د. حربي عباس عطيتو. مكتبة خزعل، لبنان، ط(١) ٢٠٠٢م.
١٠٦. النظريات الجمالية، د. محمد شفيق شيا. منشورات بحسون الثقافية، بيروت ط(١)، ١٩٨٥م.

- هـ -
١٠٧. هكذا تكلم زرادشت، نيتشه، ترجمة: فيليكس فارس. دار القلم، بيروت لات.

- و -
١٠٨. الوابل الصيب، ابن قيم الجوزية، المكتبة الثقافية، بيروت، لا ط، ١٩٨٩م.

- ي -
١٠٩. اليواقيت والجواهر بيان عقائد الأكابر، عبد الوهاب الشعراني. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط(١)، ١٩٩٨م.

كتب ورسائل ابن عربي من مجموعة رسائل ابن عربي:

- كتاب الألف وهو كتاب الأحدية، الشيخ محي الدين ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب الأزل، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
-كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- رسالة الأنوار، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- رسالة الانتصار، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- رسالة الأسفار عن نتائج الإسفار، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب الأبدال، الشيخ ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب اصطلاح الصوفية، الشيخ ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب توجهات الحروف، الشيخ ابن عربي. مكتبة القاهرة، الأزهر، لا ط لات.
- كتاب التجليات، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب التراجم، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب الجلال والجمال، الشيخ ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب الجلالة وهو كلمة الله، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب حلية الأبدال، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- رسالة في سؤال إسماعيل بن سودكين، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد

الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب الشأن، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
-شق الجيب في مجموعة الرسائل الإلهية، الشيخ ابن عربي. مطبعة السعادة، مصر، ط(١)، ١٣٢٥هـ.
-كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، الشيخ ابن عربي. مكتبة ومطبعة محمد علي صبح وأولاده، الأزهر، مصر، لا ط، ١٩٥٤م.
- كتاب فصوص الحكم، الشيخ ابن عربي. نشرة عفيفي. دار الكتاب العربي لا ط، لات.
- كتاب العجالة، ابن عربي، مراجعة: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، لات.
- كتاب الفناء في المشاهدة، الشيخ ابن عربي، دار إحياء التراث العربي،
ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- الفتوحات المكية، الشيخ ابن عربي. دار صادر، بيروت، (٤ مجلدات)، لا ط، لات.
- كتاب القربة، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- رسالة القسم الإلهي، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب الكتب، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- رسالة لا سعول عليه، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب المسائل، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب الميم والواو والنون، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي،
ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- كتاب منزل القطب ومقامه وحاله، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب نقش الفصوص، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١) حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب الوصايا، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب الوصية، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧هـ.
- كتاب الياء، الشيخ ابن عربي. دار إحياء التراث العربي، ط(١)، حيدر آباد الدكن، ١٣٦١هـ.
- مجموعة رسائل ابن عربي، الشيخ ابن عربي. دار المحجة البيضاء بيروت، ط(١)، ٢٠٠٠م.
- مصادر أقوال البسطامي:
-كتاب شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي. دراسات إسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط(٣)، ١٩٧٨م.

الدوريات والمجلات:

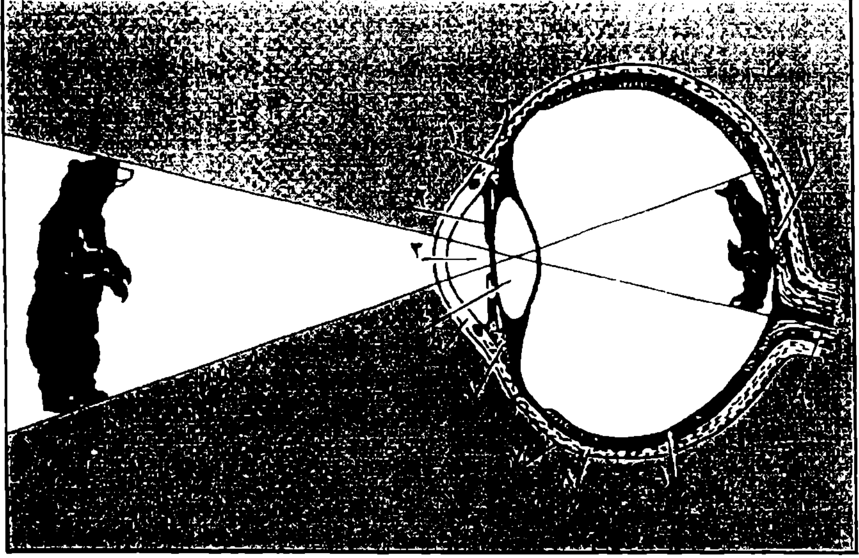
- حوار مع مارتن هيدغر، د. جورج كتورة. مجلة العرب والفكر العالمي مجلد (٤)، ١٩٨٨م.
-مقالة: الفرد والجماعة والثقافة وحدة مثلثة الأطراف، د. معن زيادة. مجلة الفكر العربي، عدد (٥٤)، السنة (٩)، كانون أول/ديسمبر، ١٩٨٨م.

- مقالة: الكينونة والزمن، هيدغر، ترجمة: د. جورج كتورة، مراجعة د. جورج زيناتي. مجلد(٤)، خريف ١٩٨٨م.
- مقالة: مفهوم الزمن، مارتن هيدغر، فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي. مجلة العرب والفكر العالمي، مجلد(٤)، خريف ١٩٨٨م.
- مقالة: مفهوم الزمن عند الطفل، د. سيد محمد غنيم. مجلة عالم الفكر العدد(٢)، مجلد(٨)، يوليو - سبتمبر ١٩٧٧م.

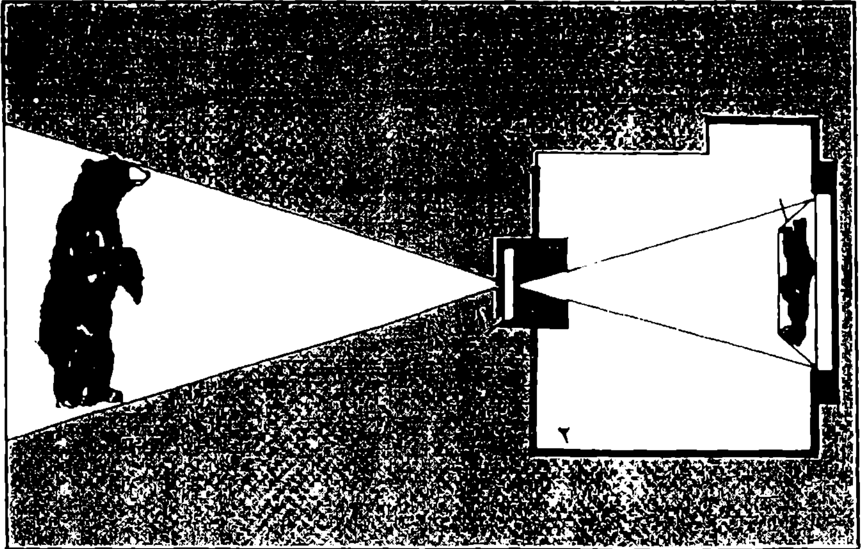
المصادر الأجنبية:

- la rousse illustrée. Ed: Hérisses. France.
- Hachet _ C.D. comp.
-Ohachi. Le diganostique oriental selonohachi. Tradl_anglais Editeur 1991. gaytredanien. Publier par oracana Bock. A
- منه استعار البحث: صورة الأذن، ص: ١٤٤- صورة اللسان، ص: ١٣٨ - صورة القدم، ص: ٢٥٢

صورة رقم ١



العين تشبه الكاميرا ولكن مركز الأبصار في المخ يجعل الإنسان يرى الصورة معتدلة كما أن الفيلم الحساس في الكاميرا يتغير بعد كل صورة أما الشبكة فتبقى صالحة باستمرار.



لاحظ أن صندوق الكاميرا يكون معتماً من الداخل وذلك بسبب اللون الأسود الذي يغطيه وكذلك العين فهناك الطبقة الوسطى لجدار المقلة والتي تسمى المشيمية Choroid بها أصباغ سوداء حتى تمنع إنعكاسات الضوء.

A[1]

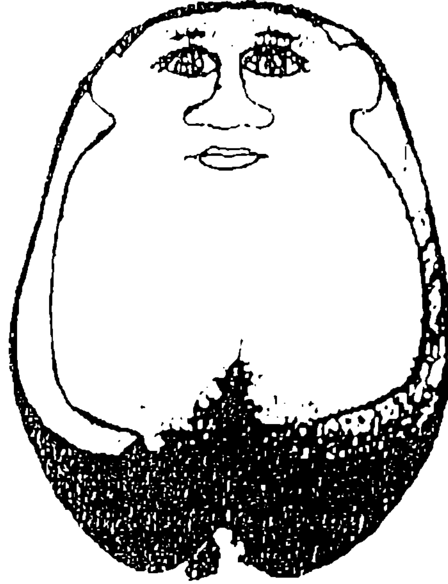


اللسان
إنزلاق الفكرة
المتحققة،
القوى السامعة



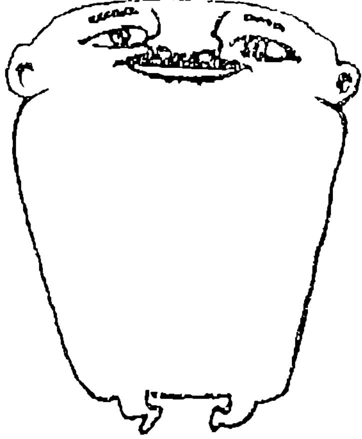


A[2]



إنزلاق الفكرة المتحققة في
القوى الناطقة. لفظاً إلى الخارج

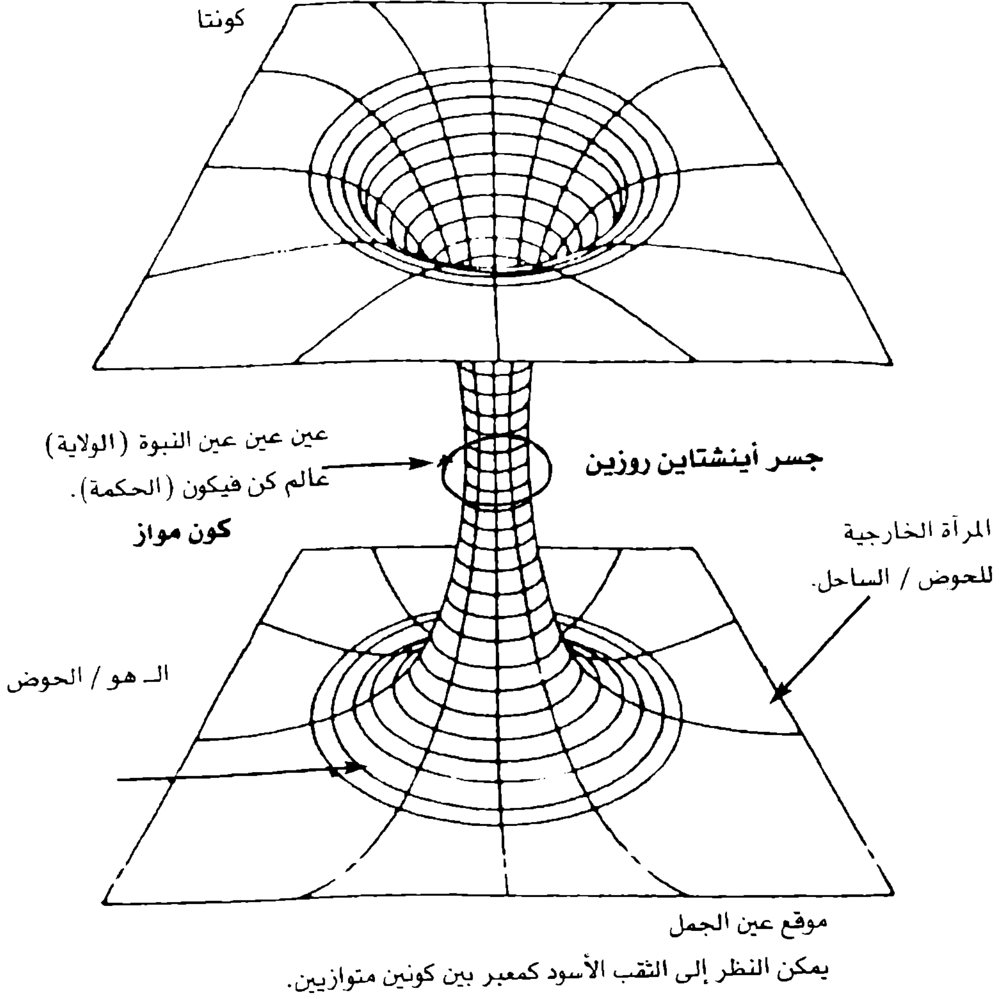
A[3]



إنزلاق الفكرة
حضوراً في الخارج،
قائماً، واقعاً على
أرض الدنيا.

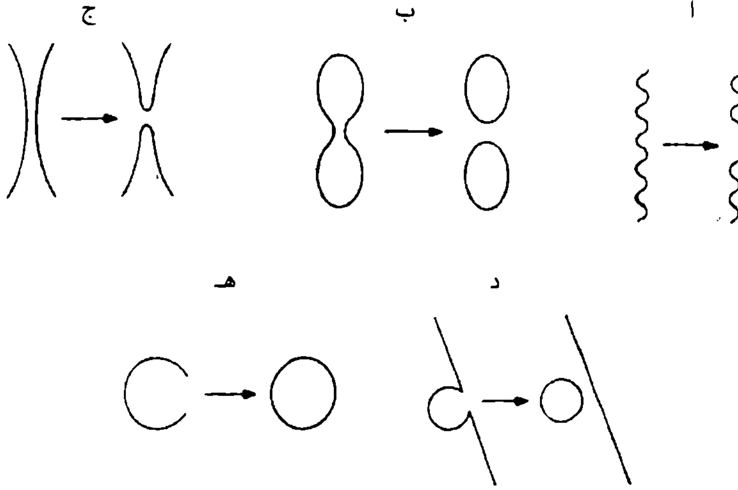
الحالات الثلاثة: أنا، هو وأنت - المسموعة، المنطقوة والقائمة في الخارج حساً.

صورة رقم ٢

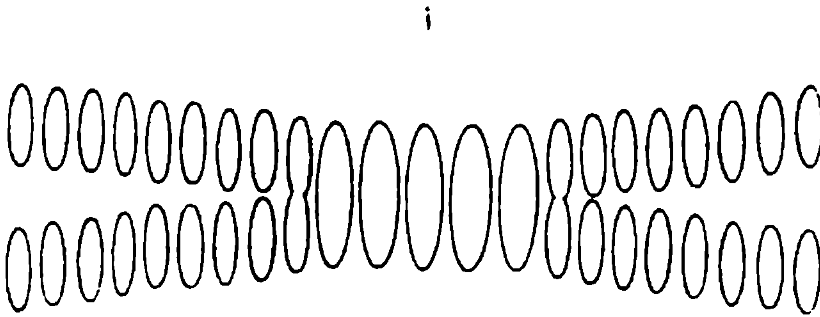


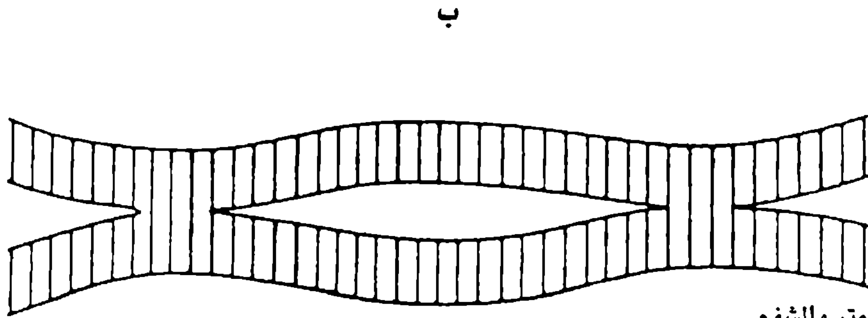
يمكن النظر إلى الثقب الأسود كمعبر بين كونين متوازيين.

صورة رقم ٣



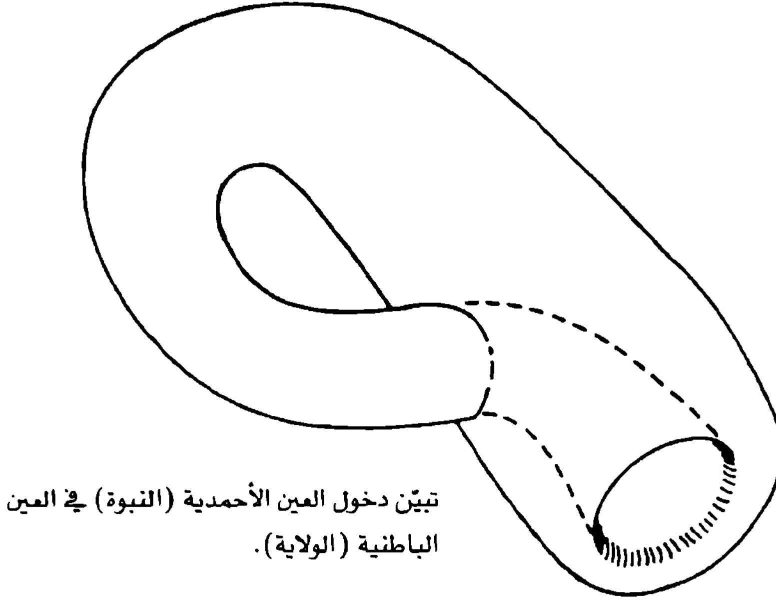
أ. تقسيمات الوتر والشفع. الكثرة.





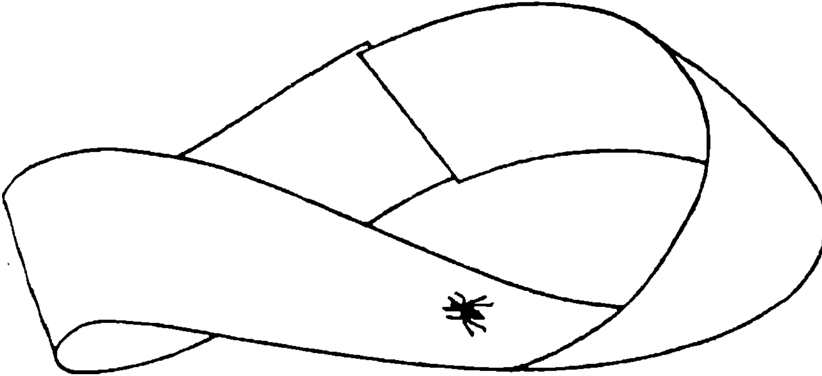
ب. الوتر والشفع.

صورة رقم ٤



تبيّن دخول العين الأحمدية (النبوة) في العين الباطنية (الولاية).

صورة رقم٥



يمثل سطح موبيوس الهندسة الخاصة بمخطط فاينمان ذي الحلقة الوحيدة الخاص باصطددام الأوتار المفتوحة
.يبيّن إمكانية تجاوز الظاهر نحو الباطن في مسار واحد.

التحولات البنائية للرمز والمصطلح في النص الصوفي ضمن جدلية المكان / الزمان / الناس / الحركة

نموذج: البسطامي وابن عربي

مخطط البحث

الفصــــل الأول:

❖ **تعريف الزهد:**

تاريخياً فكرياً: عبر التاريخ الميثولوجي للشعوب.

كحالة تأملية وجدانية منتجة للفكر المعرفي.

اجتماعياً: كحالة استقلالية فردية عن المجتمع ومفاهيمه العرفية، تنال ثقافة إيمانية (مرتبة العالم)، وفلسفية (مرتبة الحكيم).

ثقافياً: كمرتبة دينية روحانية فلسفية العالم الحكيم سُوِيُّس. ومن هذه التفاعلات السابقة يتشكل بُعدان:

- البعد الإسلامي الخالص/كرتبة دينية (العالم، العلاّمة).
- البعد الإنساني العام/كرتبة إنسانية (الإنسان العام، الرجل الرجل).

الفصل الثاني:

❖ وظيفية الرمز والمصطلح.

- مفهوم الرمز.
- مفهوم المصطلح.
- المعرفة بالزهد وما يتبعه من اصطلاحات رمزية، لكون هذه المعرفة وقفية ولها تراتبية الرموز المعرفية.
- خيارات التعبير:

١ اختياراً/لدفع المريد لهذا العلم إلى البحث التجريبي.

٢ قسراً/خوفاً من السلطة - الدين والناس.

- موقع الرمز والمصطلح/يتبادلان مواقعهما، حسب الأسلوب البلاغي للزاهد في التشابه والتقابل وأحياناً بالتضاد والتنازع بين الرمز والمصطلح.

ويتبادلان مواقعهما بتبادل مواقع المخاطب والمخاطَب الماورائي، بالكشف والتجلي؛ وبتبادل الأسلوب الزهدي بين الخطابة الرسالية (الرسائل) والمقولة (الشطحات).

الفصــــل الثــالث:

❖ بنائية الرمز والمصطلح في النص الزهدي - الصوفي، العرفاني.

٧ الواقع:

- واقع المجتمع المادي - الفيزيائي

واقع موحّد للواقعين الباطن والظاهر عبر الرمز والمصطلح.

- واقع المجتمع الروحي -الميتافيزيائي.

❖ الثقافة:

- ثقافة عامة اجتماعية يدخل فيها الزاهد.

ثقافة جديدة موحّدة للثقافتين من منظور جديد إبداعي. بخلق جدلية الرمز والمصطلح. فبالرمز يحجب المفهوم الخاص بإسقاطه متحداً مع المصطلح العام.

- ثقافة خاصة محصلة من باطن الزاهد، (الحدس).

٧ الرؤية:

- رؤية واقعية خاصة بالزاهد (علمية - عملية).

- موحدة للرؤيتين المادية والروحية من رحلته التأملية.

الفصل الرابع:

فاعلية: الزمان، المكان، الناس - الحركة. ومن هذه الفاعلية انبثقت منهجية فهم النص الصوفي؛ بتتبع حركة الزاهد في زمكان النص.

❖ الزمان:

- تعريف الزمان.

- زمان الزاهد على الأرض (داخل عزلته/كهفه)، زمان الناس العادي.

- زمان الزاهد ما وراء الكون المادي، قابل للتغيير والسكون حسب مواقعه في الترقي، إن في المنازل أو المقامات المعرفية.

- زمان آخر عالم ما وراء الكون - إن كان من آخرٌ - أو الغاية التي يصل إليها الزاهد السالك (معية الله)، تبدو بطيئة جداً أو شبه عدمية، لتخطيه موقع الزمان المحدود بـ كُن، غير الملاحظ من الخارج.

- الزمان الواحد للزمانين (زمان الواقع المادي/الظاهر، وزمان الواقع الروحي/الميتافيزيائي - الباطن)، وهو زمن الولاية الربطية - الحكمة.

❖ المكان:

- مكان محدود (الجسد، السجن)، يناسب واقع المجتمع المادي (مغلق).

- مكان مفتوح يناسب الواقع الأثيري (نونال)، يشهد فيه الكثرة من الواحد، كما يشهد واحد الكثرة -الجمع وعين الجمع.

- اللامكان -المرآة لك في آخر عالم ما وراء الكون المادي - الأثيري. وهو شبه معطل.

- المكان الأول، الواحد للمكانين المناسب لزمان الولاية الربطية أو الحكمة. المكان الواحد للمغلق والمفتوح -زمان معية الله في التدبير.

❖ الحركة:

مرصد نتائج تفاعل الزمان والمكان والناس في النص الصوفي. تناسب كل منها حركة أفقية (في الدائرة/الرحم الأمومي والرحم الرحماني (ميتافيزيائياً)، عمودية - امتدادية (في التونال/الجسر)، وحركة الأضلع المقفلة (في المرآة، الـ ك)، وأخيراً حركة النقطة (المركز في الرحم الأمومي، ثم الرحم الرحماني، ثم النقطة المتقلّبة من مقام النون سالحال إلى مقام الباء التمكين).

❖ الناس:

- ناس الزاهد المماثلين له بالمعرفة (تواصل).
- ناس الزاهد، أهل الرسوم (لا تواصل).
- ناس الزاهد من أهل العلم العقلي البحثي عن الحقيقة)تواصل نوعي).
- ناس الزاهد فيما وراء الكون (تواصل).

فهـرس المحتـويـات

الفصل الثالث

«بنائية الرمز والمصطلح في النص الزهدي الصوفي»

الفصـــل الرابـع

«فاعلية الزمان والمكان والناس في الحركة الكاشمة للهوية».

❖ المكـان